


600074148U



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
Rue Saint-Benoît, 7. — 1854.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA RELIGION

DEPUIS L'ÈRE CHRÉTIENNE

PAR

M. MATTER

CONSEILLER HONORAIRE ET ANCIEN INSPECTEUR GÉNÉRAL
DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE





PARIS

LIBRAIRIE CH. MEYRUEIS ET C[e]
2, rue Tronchet

LIBRAIRIE HACHETTE
14, rue Pierre-Sarrazin

1854

PRÉFACE.

Les manuels que nous possédons suffisent pleinement, ce me semble, pour l'enseignement ordinaire de l'histoire de la philosophie, et il en existe de fort utiles pour toutes les nuances de systèmes ou d'opinions.

Une publication de plus ne peut être motivée que par les besoins d'une situation spéciale.

C'est à une de ces situations que doit répondre le présent volume : c'est un enseignement sinon dominé du moins légitimement influencé par le point de vue religieux qu'il doit offrir.

Toutefois, si j'ai écrit ces leçons pour une situation spéciale, ce n'est pas elle seule, c'est aussi mon point de vue personnel qui me les a dictées ainsi; et c'est ainsi que je les aurais professées devant toute espèce de public philosophique.

Ce n'est pas ici le lieu de m'expliquer sur les erreurs d'une séparation qui a trop longtemps régné dans les écoles de philosophie et dans les écoles de théologie; sur les périls d'une opposition qui n'a pu qu'affaiblir les unes et les autres. Je puis renvoyer à cet égard à mon *Introduction*. Mais ce que je puis affirmer bien simplement ici, c'est que le monde civilisé tout entier, du moins tout le public philosophique, est dans la même situation spéciale où je prends mon auditoire : il a besoin d'étudier l'histoire de la philosophie sous le point de vue religieux, et tant celle de la philosophie ancienne que celle de la philosophie moderne. La différence entre les deux est fondamentale, il est vrai, et chacun sait que depuis l'entrée du christianisme dans la pensée humaine, le rôle de la philosophie a changé, ses solutions se sont modifiées profondément. Chacun sait qu'entre la philosophie antérieure à cette grande révolution et la philosophie qui y est pos-

térieure, il y a une différence telle qu'aucun autre fait n'en a produit de semblable. Et cependant l'étude de la philosophie ancienne, pour être bien comprise, demande désormais impérieusement comme celle de la philosophie moderne l'étude de la théologie contemporaine.

On n'en était pas là, il y a trente ans, quand j'ai débuté par cet enseignement; mais je crois être dans le vrai comme je suis dans la joie quand je constate cette transformation.

Elle n'étonnera aucun de ceux qui datent d'autres jours. Qui a vécu deux fois trente ans a vu bien des transformations; de plus éclatantes sans doute, de plus profondes, non.

Qu'elles soient plus fécondes aussi, et qu'elles en amènent de plus heureuses encore.

Prenant mon point de départ aux origines du christianisme, dans les enseignements qui l'ont amené, je trouve mon point d'arrêt bien naturel au christianisme rentrant dans les écoles.

J'espère qu'on m'approuvera, si, pour conserver à mes appréciations toute l'indépendance qu'elles demandent, je me suis arrêté devant les noms des vivants.

J'espère que cette règle, sacrée dans un cours, sera admise ici comme les deux dérogations apparentes que les doctrines de Hegel et de Jouffroy m'ont obligé d'y apporter à l'égard de deux penseurs vivants.

J'espère aussi qu'on approuvera le parti que j'ai pris, dans l'impossibilité d'indiquer les mémoires, les dissertations, les thèses et les traités spéciaux dont tant de personnages, de faits et de questions ont été les sujets, de n'en citer qu'un nombre très restreint. Il ne faut pas que l'histoire ressemble à un dictionnaire.

Qu'il me soit permis d'ajouter que le complément naturel de cet enseignement, la Philosophie de la religion, pourra paraître dans l'année.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

DANS SES RAPPORTS AVEC LA RELIGION

INTRODUCTION.

DÉFINITIONS.

L'histoire de la philosophie est facile à définir, quand on a défini la philosophie elle-même. Chacun comprend que l'histoire de cette science est le récit de son apparition successive, de son origine, de ses progrès, de ses luttes, de ses victoires et de ses défaites, de ses décadences et de ses renaissances, de toutes ses destinées, de tous ses rapports, du rôle entier qu'elle a joué dans le monde. Si donc la philosophie est l'ensemble des théories que la raison pure peut donner sur les grandes questions de l'existence de l'homme, de celle de l'univers et de celle de Dieu, on voit aisément que l'histoire de la philosophie est le tableau des solutions systématiques auxquelles la raison est successivement arrivée sur ces questions.

Si l'on n'est pas toujours d'accord sur ce que doit être cette histoire, c'est que l'idée qu'on s'en fait varie à

mesure que varie la philosophie, qui change sans cesse. A la vérité, il y a un fond commun qui est resté le même dans l'idée qu'on s'est toujours faite de la philosophie; mais ce fond n'a cessé de recevoir des modifications, et il en a été nécessairement de même de son histoire, si bien que personne ne la conçoit plus aujourd'hui telle que tout le monde la concevait dans d'autres temps.

C'était d'abord l'histoire des philosophes, leur biographie, l'histoire de leurs opinions, de leurs ouvrages, de leurs enseignements, de leurs écoles et de leurs divisions. C'est ainsi que, chez les Grecs, Diogène Laërce a écrit son ouvrage. Ce n'est que dans les temps modernes qu'elle est devenue l'histoire des doctrines et des systèmes, qu'elle tient compte de la civilisation générale. De laborieux historiens y ont même admis des faits qui n'ont pas de rapports assez directs avec la spéculation philosophique; mais en revanche ils ont négligé la grande science qui toujours marche de pair avec la philosophie, qui tantôt sa mère, tantôt sa fille, reste encore sa sœur quand elle cesse d'être l'une ou l'autre, la théologie. L'histoire de la philosophie n'est vraie et possible que dans ses rapports avec la théologie. Les historiens de la philosophie font d'ordinaire une autre faute; ils s'attachent à exposer ce qu'ils devraient se borner à mentionner, les aberrations. La philosophie étant la science des principes et celle de leur principe suprême, l'histoire de la philosophie doit être celle des idées qui sont l'expression fidèle et vraie des principes, de ce qui est en soi immuable, éternel, la vérité; elle doit laisser de côté le reste. L'apparition, dans le temps, de ce qui est réellement et vraiment, de ce qui se manifeste sans cessé sous des formes essentiellement changeantes, tel est l'objet de l'histoire de la philosophie. Elle ne doit pas être l'exposition de ce qui est faux. L'histoire de la philosophie qui s'attache à toutes les théories vaines ou fausses est

sans doute plus riche que celle qui se borne au vrai et au pur ; mais elle ne donne pas à l'intelligence plus d'idées vraies, et elle la charge de beaucoup d'idées fausses. Cela est à éviter autant que possible. On dit, ce serait tronquer que de ne donner que les vrais principes, les vrais progrès, les institutions pures. Oui, sans doute, si c'est tronquer que de choisir. Mais on ne fait pas autre chose que choisir dans l'éducation et dans l'instruction. La bonne histoire de la philosophie reproduit, non pas toutes les idées qui se sont fait jour, mais celles qui ont fait le jour, qui ont révélé le vrai, qui l'ont mis en lumière. Montrer tout, même le faux, c'est ressembler au guide insensé qui, pour montrer le bon chemin au voyageur, lui indiquerait toutes les fausses routes qu'il pourrait prendre, s'il voulait se perdre. Cela se faisait autrefois dans l'histoire de la philosophie comme dans l'histoire de la religion, qui n'était guère que celle des hérésies.

Aujourd'hui, mieux avisée, l'histoire de la philosophie n'expose comme son bien que les idées vraies, les intuitions qui ont créé la bonne philosophie ; elle indique le reste comme objet d'érudition ou d'oisive curiosité, le laissant à qui le veut. En exposant le vrai, elle est bien obligée de le prendre dans son alliage avec le faux et de signaler ce dernier pour mieux le proscrire ; mais jamais elle ne se complaît à le parer, à l'exposer sous son jour le plus favorable, à le montrer légitime par cela seul qu'il a été. L'histoire de la philosophie n'est pas celle des hérésies philosophiques, c'est celle des découvertes du vrai dans les travaux de la spéculation rationnelle. Entre l'histoire universelle et celle de la philosophie, il y a donc cette différence essentielle, que si la première reproduit tout ce qui s'est passé, la seconde n'enregistre avec amour que ce qui ne passe pas, ce qui reparaît toujours plus pur et se révèle sans cesse plus immuable, plus éternel, malgré la grossièreté ou l'imperfection des formes sans cesse

changeantes où il est engagé. C'est le devoir de l'histoire de suivre le vrai sous toutes les formes, et celui de la philosophie de recueillir le jour dans toutes les sciences.

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DANS SES RAPPORTS AVEC LA RELIGION, LA MORALE ET LA POLITIQUE.

L'histoire de la philosophie a quelquefois la prétention de ne prendre les idées que dans leur forme pure, à l'état de théorie, et de ne plus en vouloir dans leurs applications. Mais les idées, même pures, ne sont pas de simples abstractions; ce sont des réalités, des convictions, des espérances, de la force, de la lumière, de la vie; nos idées sont toujours accompagnées de ces modifications de notre être qu'on appelle des émotions, des sentiments, des passions, c'est-à-dire qu'elles sont engagées dans toutes les formes et dans toutes les choses possibles. Les idées ne restent pas un instant à l'état d'abstraction, elles s'appliquent immédiatement à la religion, à la morale, à la politique; ou elles sont toutes sorties d'elles, ou elles sont toutes engagées en elles. Ce qui en enfante le plus, ce n'est pas l'esprit en méditation et au repos, c'est l'esprit en action et au mouvement, et ce n'est pas l'esprit individuel, c'est l'esprit du siècle ayant conscience dans l'individu de ce qu'il y a dans le siècle. Le créateur, ce n'est pas l'individu: Platon n'est pas le fils de Socrate, il est celui de Socrate et du génie de son temps; Kant n'est pas le fils de Hume, il naquit de Hume et de l'esprit de son siècle, conçu par une nation idéaliste et spiritualiste, essentiellement érudite et critique. C'est la faute commune du scepticisme et des historiens frivoles, de traiter les idées comme

des abstractions qui ne tiennent à rien, et d'en faire des corps de notions, des théories sans âme et sans vie. Et grande est cette faute, car nulle doctrine n'a de valeur si ce n'est dans ses rapports avec la pratique contemporaine; sans cela elle est morte ou stérile. On croit que la véritable philosophie aime l'abstraction, n'étudie dans l'homme que l'abstraction *homme*, et dans Dieu que l'abstraction *Dieu*. Si la philosophie s'égarait à ce point, elle serait la science de l'idée de ce qui est, mais elle ignorerait ce qui est; c'est-à-dire qu'elle serait la science de ce qui n'est pas, car c'est précisément l'abstraction *Dieu*, l'abstraction *univers*, l'abstraction *homme*, qui n'existe pas. Cela expliquerait la stérilité de la philosophie qui affecterait ce purisme. La vraie philosophie a des idées abstraites; mais loin d'être un ensemble d'idées abstraites et de demeurer une abstraction, elle est au contraire la vie intellectuelle et la vie morale des peuples, et si étroitement unie à la vie politique et religieuse qu'on ne devrait jamais en séparer l'histoire de celle de la religion et de la politique.

En effet, étant la culture générale et la civilisation en personne, elle a des rapports intimes avec la vie politique, les idées, les tendances, les puissances sociales de chaque époque. Là où elle fleurit, elle est comme la mère de toutes les lois et de toutes les institutions, car elle est la raison publique et le simple bon sens. Là même où elle ne gouverne pas, la pensée commune penche pour ses lumières. La philosophie est en apparence dédaignée à Rome au siècle de Cicéron, et c'est elle au fond qui gouverne tout le monde. D'ordinaire ce sont ses vieilles formes, sa scolastique seule qu'on repousse, et c'est au nom de celle qui se fait jour qu'on s'élève contre celle qui s'en va. Se conçoit-il une ère plus philosophique que la nôtre et plus déclamatoire contre la philosophie?

A toutes les époques, la spéculation religieuse, soit à

l'état de mythe, soit à l'état de dogme, touche à la pensée rationnelle ou raisonnée, la métaphysique. L'objet de la philosophie, c'est le principe des choses et le principe des principes. Or, c'est là précisément aussi l'objet de la religion qui recherche si bien le principe de tout que son véritable but est l'union avec le suprême. Aller du fini à l'infini et toujours faire régner l'infini dans le fini, telle est la grande affaire de la religion; or, c'est là précisément aussi celle de la spéculation philosophique : la religion a donc le même objet que la philosophie. Elle n'a pas la même méthode, puisqu'elle sort de la révélation et qu'elle saisit tout sous sa lumière, croyances et espérances, sentiments et intuitions, tandis que la philosophie n'émane que de la raison et n'opère que par la raison. Cela est vrai, mais la raison est la faculté des idées pures, nécessaires, absolues, divines; la raison elle-même n'est que Dieu se manifestant dans l'homme. De là vient la profonde et inaltérable affinité des deux ordres de spéculation, qui, pour vrai dire, ne sont que deux formes de la même science. Les formes diffèrent. Ce qui domine dans la religion, c'est la foi et la conscience de notre union avec Dieu, le sentiment de son amour et de ses bienfaits, de ses bénédictions et de sa grâce, de sa perpétuelle présence et de ses communications directes, du règne de sa volonté manifestée par ses envoyés célestes, ses prophètes et ses apôtres. Ce qui domine en philosophie, c'est la raison essentiellement dogmatique, rarement sceptique, toujours critique; c'est le besoin de connaître, de faire sans cesse des découvertes nouvelles, d'examiner et de s'élever toujours, d'élargir indéfiniment l'horizon de l'intelligence et d'y créer théories sur théories. Autant la religion est humble de principe et fière de fait, autant la philosophie est fière de principe et humble de fait. L'une tient tout de Dieu et elle est humble par gratitude, mais fière au nom de sa foi; l'autre tient tout

d'elle-même et d'elle seule ; elle est fière au nom de ses créations, humble au nom de son ignorance. De là entre elles des différences qu'on exagère au point de faire croire à leur hostilité. Elles ont d'ailleurs des allures très distinctes ; l'une veut croire le croyable et l'incroyable, le rationnel et le surnaturel ; l'autre, n'admettre que ce qui est clair et compréhensible, prouvé et démontré, et quand l'une est heureuse de la foi et de l'espérance, l'autre veut la certitude et l'évidence, la nécessité ou la légitimité.

Toutefois, malgré la différence des points de vue et des procédés, comme l'objet suprême des deux est le même et que c'est la même vérité qui fait la vie de l'une et de l'autre, leurs rapports, à tous les âges, sont si intimes qu'à aucune époque on ne peut distinguer entièrement les idées de l'une de celles de l'autre, si aisément qu'on distingue leurs domaines en théorie.

En général, l'histoire de la philosophie touche à la littérature tout entière, en ce qu'elle présente le développement progressif de la pensée humaine cherchant la solution des plus grands problèmes, le principe et l'origine, la nature et la destinée des choses. Or, la pensée humaine prend des formes d'une variété aussi infinie que son contenu ; mais en général on n'en distingue qu'un certain nombre qui suffisent pour le commerce de la vie intellectuelle, par exemple, la forme poétique et la forme spéculative, la forme abstraite et la forme concrète, la forme scientifique et la forme populaire, la forme philosophique et la forme religieuse. Il est rare que l'une ou l'autre de ces formes soit absolument simple ; d'ordinaire elles ne sont que dominantes les unes ou les autres sans qu'aucune d'elles soit exclusive, et souvent chacune d'elles est d'autant plus puissante qu'elle est plus mélangée, c'est-à-dire plus aidée d'autres, témoins les écrits de Platon.

C'est la véritable nature de la philosophie et son ambition légitime d'être indépendante de la théologie, comme c'est le caractère essentiel de la théologie d'être indépendante de la philosophie ; mais sitôt que la pensée philosophique s'élève, elle devient religieuse, et sitôt que la pensée religieuse s'élève, elle devient philosophique. Ces rapports intimes n'empêchent pas l'indépendance de l'une et de l'autre, et l'indépendance n'empêche pas les rapports. Ceux qui existent entre ces deux sciences sont aussi anciens qu'intimes ; ils commencent avec la pensée elle-même, qui est, par son origine et primitivement, philosophique et religieuse, rattachée à un principe supérieur à l'humanité et s'exerçant au nom d'une raison libre.

Ces rapports varient sans cesse et sont autres à chaque époque, dans le sein de chacune des diverses fractions du genre humain. Ils passent de l'intimité à la simple amitié, de l'amitié et de la bonne harmonie à l'extrême froideur et à l'hostilité, et réciproquement ; mais ils ne cessent jamais, et c'est peut-être l'hostilité qui est l'état le plus fécond pour les deux études. Dans tous les temps ces rapports ont pour raison d'être leur profonde utilité, et ils sont, depuis l'ère chrétienne, vifs à ce point, soit dans l'intimité soit dans l'hostilité, qu'on ne saurait plus en faire abstraction sous peine de rendre inintelligible, soit l'histoire de la philosophie séparée de celle de la théologie, soit celle de la théologie séparée de celle de la philosophie.

Tel est le motif qui nous porte à faire l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec la théologie. Toutefois, l'objet de ce volume n'est pas de faire l'histoire de la théologie chrétienne en même temps que celle de la philosophie : c'est l'histoire de la philosophie qui nous occupe, et si nous la suivons dans son intimité avec la théologie, c'est uniquement en tant que celle-ci la fé-

conde, la provoque, l'enrichit et l'explique. Tout ce qui est en dehors de ces rapports nous demeure étranger. Nous ne voulons pas immoler la philosophie à la théologie; nous voulons fortifier l'une par l'autre dans un moment où toutes deux feront peut-être bien d'entrer dans une ère nouvelle. En effet, la philosophie, partout où elle domine, a besoin de se faire plus religieuse encore, et la théologie, à son tour, a besoin de se faire encore plus philosophique partout où elle règne. Il est certain que c'est leur état de séparation qui, dans les derniers temps, a le plus affaibli l'une et l'autre et donné lieu aux reproches les plus fondés qu'elles s'adressent. Cette situation, grave en soi pour l'une et l'autre, l'est bien davantage quand elle agite les institutions et menace le génie moral des peuples dans ses plus libres et plus légitimes développements. Le rapprochement, la fusion elle-même est alors une œuvre d'autant plus facile à tenter qu'elle est davantage dans la nature éternelle des choses, quelle que soit la querelle du jour.

La tentative d'un récit de leur développement commun, si elle est nouvelle, n'est pas étrange. Dans les premiers siècles, ce n'était pas le cas de l'entreprendre. Le moyen âge n'avait ni les matériaux ni l'intérêt nécessaires pour faire l'histoire intime des deux sciences; les textes de l'antiquité lui manquaient, et il suffisait à l'esprit du temps d'avoir une philosophie octroyée par la théologie. Plus tard, quand la rupture entre les deux a été d'abord demandée, puis consommée sous les noms de liberté de pensée, d'émancipation de la raison, d'affranchissement de l'esprit humain, on a eu beaucoup d'ouvrages sur l'histoire de la philosophie, et d'autres sur celle de la théologie, deux sciences très distinctes désormais et souvent opposées l'une à l'autre; mais on n'a rien eu de spécial sur leurs rapports les plus intimes et les plus féconds dans les ouvrages de Brucker, Buhle,

De Gérando et Tennemann. Les philosophes ont vu, avec une joie trompeuse, leur étude de prédilection détachée de la théologie; dans des volumes parallèles, et avec une erreur semblable, les théologiens ont vu la leur détachée de la philosophie. C'était là ce qu'on avait voulu, et c'était le plus facile. Mais il en est résulté des œuvres très imparfaites, surtout pour les époques où la philosophie a constitué la théologie, par exemple, l'époque dite Alexandrine, ou celle de saint Clément et d'Origène; l'époque où la théologie a constitué la philosophie, ou celle de la scolastique, et enfin l'époque où la théologie a subi l'empire de la philosophie, ou celle de Descartes à Kant. Aussi le sentiment d'une ère nouvelle à inaugurer semble-t-il percer dans quelques-uns des meilleurs ouvrages du jour. J'en citerai, outre celui de M. Erdmann, philosophe, théologien et écrivain populaire, mais qui ne traite dans ses derniers volumes que de la philosophie en Allemagne [*Geschichte der neueren Philosophie*, 4 vol.], celui de M. Ritter, qui a joint à son histoire de la philosophie ancienne une histoire de la philosophie chrétienne, qu'il termine avec Rousseau, c'est-à-dire au moment où le débat entre le christianisme et la philosophie est le plus vif et reprensenté par l'écrivain le plus sérieux. Un ouvrage sur l'histoire de la philosophie du moyen âge, publié parmi nous [*Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, par Rousselot, 3 vol.], et un autre fourni par l'Allemagne [*Gladisch, die Religion und Philosophie in ihrer weltgesch. Entwicklung und Stellung zu einander*], abordent le sujet avec un esprit de conciliation très remarquable. Cependant, leur point de vue n'est pas tout à fait le nôtre. La religion n'est pas la théologie; la foi n'est pas la science; c'est de celle-ci, de la religion prise sous la forme de théologie spéculative, que nous nous occupons, de la religion engagée dans la philosophie, et en tant que la philosophie est

engagée dans ses débats à elle. Or, c'est là son état ordinaire au point qu'il n'y a pas de philosophie qui ne soit, ou sortie d'une théologie, ou bien opposée à une théologie, ou enfin unie à une théologie. Ainsi, faire l'histoire de la philosophie séparée de la théologie, c'est faire l'histoire d'un être de raison, d'une chose qui n'existe pas et n'a jamais existé. Aussi n'est-ce qu'un moment qu'on est surpris de voir plusieurs professeurs de philosophie comprendre l'intimité des deux sciences en ce sens, qu'ils veulent exposer la métaphysique dans ses rapports avec l'histoire des dogmes [V. les derniers programmes de l'Université de Berlin].

Et, en effet, rien n'est plus propre à faire sentir la légitimité de cette alliance qu'un coup d'œil sur les rapports qui ont toujours eu lieu entre la philosophie et la religion, avant comme depuis l'apparition du christianisme.

RAPPORTS DE LA PHILOSOPHIE AVEC LA RELIGION AVANT LE CHRISTIANISME.

On doit distinguer, dans l'ère ancienne, deux grandes périodes, dont la première s'étend de l'origine de la spéculation jusqu'à Thalès, et présente, dans toute sa puissance, l'union de la religion et de la philosophie, et dont la seconde, postérieure au fameux chef de l'école ionienne, en offre la séparation.

La première, autrefois rejetée de l'histoire de la philosophie, en est la plus longue et peut-être la plus glorieuse de toutes. Pleine de vie et de jeunesse, elle en est la plus créatrice. Sans expérience, elle a d'autant plus de hardiesse et d'audace. Tout y est spontanéité, intuition ou théorie dans le sens du mot grec. Tout ce qui

se réveille dans sa pensée est révélation divine, tout est foi et religion ou poésie et art. La critique est déjà née ; elle est aussi ancienne que l'intelligence, puisqu'elle n'est que le discernement, qui est inséparable de la raison et qui en constitue l'essence; mais elle est faible, et le terme technique n'existe pas encore dans son acception moderne. En général, les termes abstraits manquent dans les origines. Celle des littératures orientales qui est la plus occidentale de toutes et qui est devenue pour nous comme l'abrégé des autres, la littérature des Hébreux, donne une idée assez exacte de cette situation. Elle n'a pas le mot de *religion*, le mot de *poésie*, le mot de *philosophie*; mais elle a si bien les choses que tout y est religion et poésie. Tout n'y est pas philosophie, mais il y a intelligence des grandes questions, et ce qui s'y trouve à un plus haut degré qu'ailleurs, c'est cette confiance de l'esprit humain dans ses créations qui résulte de la certitude, qu'il est inspiré de l'esprit divin en raison de son union avec lui comme en vertu de son origine.

On a souvent dit que cette période n'offre point de développement scientifique, point de distinction entre les idées nécessaires et les idées fournies par l'expérience, point d'investigation sur la portée de l'esprit humain, qui n'est pas sondée et dont la mesure n'est pas évaluée; qu'il a de puissantes synthèses, sans doute, mais point d'analyses, et d'autant moins de méthode dans l'art de penser que les règles même des grandes opérations de l'intelligence ne sont pas tracées.

Ce sont là en partie des faits incontestables, en partie de bien grossières erreurs; et induire de ce qu'il n'y a pas de spéculations transcendantes, pas de raisonnements subtils là où ni la logique ni la métaphysique ne sont professées; ce serait induire qu'il n'y a ni éloquence ni poésie quand la poétique et la rhétorique ne sont pas

enseignées. Loin de là, on voit s'accomplir dans cette période les plus belles et les plus grandes œuvres de l'esprit humain, et dans le jeu créateur de toutes ses facultés se présenter toutes les opérations. A côté de son laisser-aller au gré de ses désirs et de ses espérances, il y a réflexion et méditation, comme il y a analyse et théorie. Un brillant écrivain l'a dit : « Il y a dans le genre humain des idées primitives, et qui reparaissent plus ou moins défigurées dans tous les temps et chez tous les peuples. Ce sont des idées sur lesquelles on ne saurait se lasser de méditer, car elles renferment sûrement quelques traces des titres perdus de la race humaine. » Si ces idées ne constituent pas une série bien scolastique, un système, elles n'en sont pas moins la véritable philosophie. Elles sont si bien la vraie philosophie, quoique le mot n'existe pas encore, que, dans quelques-unes de ces littératures, il y a les germes de tous les systèmes et les grands traits de tous leurs développements. Et quelle que soit la différence entre celle de l'Orient et celle de l'Occident, la spéculation se présente chez toutes les nations, toujours grave, souvent originale et riche à la fois, indistinctement philosophique et religieuse ; tant que la séparation n'est pas faite par les écoles au nom de l'art, l'union est maintenue au nom de la nature.

En effet, le développement théologico-philosophique présente neuf grands corps de doctrines, qui offrent, si variées qu'elles soient d'ailleurs selon les époques et les nationalités, le même caractère d'union normale, de primitive et permanente harmonie.

Le brahmanisme ou la doctrine de l'Inde, quoiqu'elle soit d'une immense richesse et qu'elle varie infiniment, n'admet le divorce de la religion et de la philosophie en aucun temps.

Le bouddhisme, qui sort de son sein comme une évolution plus complète que toutes les autres, demeure tou-

jours, dans les mêmes théories et les mêmes textes, théologie et philosophie également hardie.

La philosophie de la Chine, plus morale et plus politique que religieuse, ne se sépare pas néanmoins de la religion et n'a pas besoin de s'en séparer, car la religion elle-même reste constamment, comme la spéculation philosophique, engagée dans le naturalisme panthéiste sans s'élever dans le théisme spiritualiste jusqu'au bout.

Dans le sabéisme de la Chaldée et de la Babylonie, dans le dualisme si religieux de la Perse, tout est à la fois théologie et philosophie, comme dans les théogonies de l'Egypte, qui sont la pure œuvre du sacerdoce, et le trésor complet de la vie spéculative des sanctuaires et du pays.

La séparation de la philosophie et de la religion est également inconnue dans le monothéisme de la Judée, dans l'éclectisme de la Phénicie, et dans la spéculation sacerdotale si variée de la Grèce antérieure à Thalès.

Ce dernier, le plus illustre des sept hommes éminents que la tradition citait comme les plus sages entre beaucoup d'autres, marque une des époques les plus décisives dans l'histoire de la pensée, une époque de scission entre l'élément religieux et l'élément philosophique. En effet, dans son œuvre se consomme ce grand fait : la pensée philosophique, qui était demeurée si longtemps confondue avec la pensée religieuse et qui a rarement cessé d'être en guerre avec elle depuis leur séparation, se dégage des étreintes du sacerdoce sans alarmer ce dernier et sans se faire étouffer dès son berceau. D'ordinaire les historiens de la philosophie datent de là, non-seulement l'ère de l'émancipation de la raison humaine, mais le commencement de la philosophie. Toutefois, nulle explication n'est donnée par l'histoire à cet égard, et la naissance de l'enseignement philosophique est une sorte de mystère; car, pour toute cette période, il ne se trouve

plus, sur la première parole indépendante de la raison, ni un texte législatif ni un acte public. Il ne reste pas même un mot de la part du premier penseur sur son œuvre, et ce qui explique sans doute le silence commun de la loi, des gouvernements et du sacerdoce, c'est que nul n'y vit, ni le prélude de grands déchirements, ni celui de glorieux débats. Du moins est-il certain que si l'on avait pu pressentir ce que portait en son sein l'enseignement de Thalès détaché tout à coup de celui des sanctuaires, l'Ionie qui le vit naître, et la Grèce qui le vit enfanter une série d'écoles, se fussent agitées sérieusement au sujet d'une innovation si profonde. En effet, lorsque cet éminent mathématicien, qui avait vu en Egypte un enseignement scientifique donné par le sacerdoce et manquant à la Grèce, en fonda un semblable dans sa patrie, lui qui n'était pas prêtre, et le constitua indépendant des sanctuaires, il amena toute une révolution morale. Jusque-là, toute espèce d'instruction, en Grèce, était concentrée dans les temples, comme en Egypte et en Orient; la médecine, l'astronomie et la cosmogonie s'y rattachaient aux mystères comme l'enseignement religieux; les beaux-arts et la poésie même tenaient au domaine du sacerdoce; les prêtres n'étaient pas, il s'en faut, seuls artistes ou seuls poëtes; mais artistes et poëtes, tous s'inspiraient des traditions religieuses. Tout ce qui, dans les travaux du génie, tenait à ces traditions, et tout y touchait, relevait des sanctuaires. De plus, dans cet immense empire sacerdotal, presque tout était mystère, les idées et les symboles, les faits et les mythes. Seules, les familles sacrées, j'allais dire les dynasties pontificales, car c'était moins que des castes et plus que des familles, seules, ces familles possédaient la clef du sanctuaire, ne livrant les plus grandes énigmes de la foi commune que devant leurs initiés. Ces initiés étaient obligés au secret comme les hiérophantes. Une loi sévère pro-

tégeait le mystère de la doctrine sacerdotale comme la révélation faite aux époptes, et cette loi, les magistrats l'appliquaient d'une façon si ombrageuse que, longtemps après l'émancipation de l'intelligence préparée par Thalès, un poëte célèbre ne put se justifier devant les tribunaux de l'accusation d'avoir divulgué les secrets d'Eleusis, qu'en prouvant qu'il n'y était pas initié. [Eschyle. Arist. Ethic. ad Nicomach. III. 2. Cf. Haupt. Quæst. Æschyl. p. 59. — Lobeck, Aglaoph. — Xenoph. Polit. Ath. III. 8.] Les mœurs, façonnées par la loi, rivalisaient de vigilance avec les magistrats. Elles tenaient aux cérémonies, aux pompes, aux traditions et aux monuments du culte avec une tendresse d'autant plus vive qu'elles en étaient nées et qu'elles continuaient à se nourrir des institutions, des fêtes et des cérémonies de la religion. Là où les mœurs de la Grèce étaient très religieuses, à Athènes, par exemple, on comptait un nombre de solennités et de pompes sacrées suffisant pour tenir l'âme en haleine pendant toute l'année, et l'on veillait au maintien de ces usages et au respect qu'ils demandaient, avec toute la jalousie que donnent les plus vives joies du cœur ou de l'imagination. L'intérêt des gouvernants était d'accord, sur ce point, avec celui des familles et des magistrats. Leurs actes les plus solennels étaient, comme leur entrée même en fonctions, liés à la religion par le serment qu'ils prêtaient entre les mains de ses pontifes. Il n'était donc possible, même aux poëtes et aux artistes, de toucher aux choses saintes qu'autant qu'ils se rattachaient aux idées du sacerdoce et aux habitudes admises dans les sanctuaires.

Le sacerdoce, il est vrai, n'avait pas en Grèce la puissance politique dont il jouissait ailleurs, en Egypte, par exemple. Il n'y avait pas les mêmes richesses territoriales ; il n'y était ni le maître, ni le conseiller des gouvernants ; il n'y formait pas de castes. Néanmoins, il y

était considérable par la naissance, par l'opulence et l'hérédité de quelques-unes de ses familles, par le privilége qu'elles avaient d'interpréter les traditions sacrées et les usages pontificaux. [Plut. Thésée, 24.—Cic. de Legib. II, 27. — Tim., Lexic. Plat. 109. — Hérodote VIII, 153.] Il l'était par leur intervention dans certaines affaires, par les oracles que rendaient les unes, par l'influence que donnaient à d'autres les trésors dont elles avaient le dépôt; car les épargnes des principales républiques, et celles de la confédération grecque, étaient confiées à leur surintendance. Par toutes ces raisons, le sacerdoce de la Grèce jouait, dans l'immense domaine des institutions et des mœurs, un rôle à ce point important que les hommes supérieurs, tous les législateurs, les poëtes même qui prétendaient à une grande action sur les esprits, furent obligés de se rattacher à ses sanctuaires. Les chants d'Orphée, de Linus, d'Olen, de Musée, d'Olympus, d'Eumolpe l'ancien, d'Eumolpe le jeune, tous poëtes ou fondateurs de mystères, furent consacrés à la religion, à ses initiations et à ses mystères. Lycurgue, Thalétas, Epiménide, Onomacrite, et une foule d'autres personnages plus récents, prirent également dans la religion le vrai point d'appui de leur autorité. Or, ces sortes de personnages, moitié prêtres, moitié poëtes, législateurs ou sages, disparaissent dès que le nouvel enseignement fondé par Thalès a prévalu un peu dans l'opinion. Au temps de Solon, quelques-uns de ceux que je viens de citer jouent encore à la fois le rôle de prêtres, de poëtes et d'hommes d'état inspirés; mais ce rôle ne se rencontre plus dans l'histoire du pays dès que la philosophie a pris la direction de la pensée publique. Le poëte et philosophe Empédocle est le dernier qui porte le costume du sacerdoce et qui croit avoir besoin du prestige qu'il prête. En effet, c'est la philosophie, née en Ionie, qui amène la fin de ces missions semi-religieuses, semi-politiques, où les

dieux et les nymphes, les oracles et les pythonisses venaient à l'appui de l'autorité purement humaine du législateur simple mortel. Bien avant Thalès, l'Ionie avait enfanté une poésie indépendante des sanctuaires; mais cette œuvre avait peu avancé la séparation, le schisme entre l'esprit sacerdotal et l'esprit profane. Un Ionien, Homère, s'était depuis longtemps détaché de cette corporation mystique qui avait le privilége du culte des Muses comme celui des autres divinités. Hésiode avait suivi l'exemple d'Homère, le chef ou le représentant de toute une école, en mettant en vers, et à la portée de tout le monde, l'ancienne théologie et l'ancienne cosmogonie sacerdotales. On rattachait sa généalogie à Orphée, à Linus, et il avait fondé une école béotienne. De plus, quelques-uns de ces sept sages dont Thalès fut le plus illustre, avaient jeté dans la vie commune des maximes de morale qui ne venaient pas de la tradition religieuse. Cela est vrai, et cette ébauche d'émancipation avait sa portée, mais personne n'enseignait ni une morale indépendante des lois religieuses, ni une politique autre que celle des institutions; personne ne songeait à constituer, pour quelque science que ce fût, un enseignement affranchi du contrôle de la religion, lorsque Thalès institua l'étude de la philosophie détachée des sanctuaires; et ce fut là sans contredit la révolution la plus profonde qui se soit faite dans les institutions comme dans les mœurs et dans la religion de la Grèce.

En effet, une fois installée dans les habitudes, la philosophie devint la plus grande affaire et le plus beau droit, la souveraine du génie grec. Elle en fut la lumière et la gloire pendant plusieurs siècles et aux plus belles époques de la nation. Elle fut autre chose. Elle a passé par diverses phases et préparé, enfin, l'avénement des doctrines chrétiennes. Son rôle s'est accompli selon les desseins de la Providence. La philosophie a voulu se main-

tenir encore au delà du terme qui lui était assigné; elle a lutté et s'est brisée contre une doctrine plus forte qu'elle, contre le christianisme. En général, elle a beaucoup lutté dans cette période. Et c'est ici sa destinée : dès qu'elle est séparée de la théologie, elle est fort agitée, et elle agite beaucoup la théologie; elle agite même la politique, est très malheureuse elle-même, et cause beaucoup de peines et d'embarras. Il n'en résulte pas qu'elle ne doive jamais lutter; cela est souvent dans sa mission; mais avant tout sa mission est d'être la vérité, et ce n'est qu'en tant qu'elle est la vérité qu'elle a le droit de porter le flambeau en avant. Dès qu'elle cesse d'être le vrai, sa destinée est de succomber, ou du moins d'être invitée à rentrer en elle-même et à se régénérer pour redevenir digne de porter le flambeau.

La diversité de ses destinées, dans cette deuxième période, se voit dans les doctrines suivantes, que nous allons indiquer successivement dans leurs rapports avec la théologie.

La spéculation cosmogonique de Thalès se tint également éloignée de la religion et de la politique. Celle de Pythagore eut l'ambition d'absorber à son bénéfice l'une et l'autre de ces puissances, et elle irrita la seconde au point de se faire briser par elle dès la première génération.

Le panthéisme dialectique de Xénophanes, l'école atomistique et l'enseignement des sophistes, qui se succédèrent de si près, prirent à l'égard de la religion une attitude si grossièrement hostile que désormais la rupture fut décidée. Il en jaillit sept siècles de luttes entre les philosophes et les prêtres, qui, sans avoir besoin de se porter accusateurs, virent l'opinion, les lois et les passions publiques frapper des peines de l'exil et de la mort des sophistes, des matérialistes, des athées et même le plus sublime des moralistes de la Grèce.

En effet, malgré son éclatante et spiritualiste innovation, la cosmologie d'Anaxagore alarma le gouvernement de la plus éclairée des villes grecques, Athènes. La belle théologie de Socrate et l'éthique de son école, issues de ces mêmes enseignements, ne purent se faire pardonner une origine mal vue des mœurs religieuses du pays. Le platonisme et sa théologie purement spéculative, si profondément marquée de l'esprit et nourrie des idées du religieux Orient, eut besoin de précautions extrêmes et d'un ésotérisme obstiné pour se faire souffrir à l'Académie. L'école d'Aristote, dont le chef avait pu professer dans un édifice public jusqu'au jour de sa prudente retraite à Chalcis, se vit obligée de s'établir dans une propriété privée, au Lacydium. L'immense service rendu à l'enseignement public par Aristote et continué par ses successeurs, ne put les faire rappeler au Lycée.

Enfin, le scepticisme de Pyrrhon, le probabilisme des académiciens, l'hédonisme des épicuriens et des cyrénaïciens, l'athéisme des euhémerites n'étaient guère propres à gagner l'opinion, ne préparant autre chose que la ruine des croyances religieuses et morales qui servaient de fondement aux institutions publiques.

C'était là sans doute remplir une des tâches imposées à la philosophie grecque que d'amener la chute du polythéisme. Mais l'autre, celle de préparer les esprits au puissant enseignement moral et religieux du christianisme, la plus importante des deux, et voulue providentiellement aussi, était si bien négligée, que partout où la philosophie grecque avait pénétré depuis que l'élève d'Aristote lui avait ouvert le monde, elle avait semé le scepticisme en matière de religion et le sensualisme en matière de morale. Or, s'il est vrai que partout elle avait soulevé les antipathies professées à Rome par Caton à l'égard de Carnéades, partout elle avait fini par se faire accepter comme à Rome, malgré ces premières antipa-

thies, et par faire la même œuvre. La philosophie grecque, loin de s'affaiblir ainsi par le doute et de se discréditer par la négation, aurait trouvé sa force et sa durée dans l'alliance bien comprise de ses lumières avec la puissance des institutions et avec les croyances de la foi religieuse. Elle comprit peu ce rôle, même à l'école d'Alexandrie, où il lui était si aisé de le remplir.

La plus pure des religions de l'antiquité comprit mieux le sien dans cette savante cité, et elle sut, en s'appropriant toutes les lumières de la philosophie grecque, rétablir entre la religion et la philosophie la situation la plus normale.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET LE JUDAÏSME.

Les philosophes grecs eurent un grand tort à Alexandrie ; ils ne cherchèrent rien aux sources anciennes, quoique tout l'Orient fût à leur disposition. Ils vantaient les pythagoriciens et les platoniciens d'avoir visité l'Egypte et l'Orient, d'en avoir recherché la sagesse, mais ils ne la recherchèrent pas. Les vaisseaux des Ptolémées qui faisaient le commerce des Indes, au moindre désir manifesté par les philosophes en rapportaient des volumes de spéculation philosophique ou religieuse. La cour avait des relations très intimes avec la Perse et la Chaldée, et ce que, depuis, Anquétil-Duperron a fait si laborieusement, les savants d'Alexandrie l'eussent fait très facilement il y a vingt-trois siècles. Ils n'étudièrent pas même ce qui était le plus à leur portée, la théologie égyptienne et le monothéisme des Juifs. Il fallut que ces derniers traduisissent eux-mêmes leurs textes pour les rendre accessibles aux philosophes. Il est vrai que les récits des historiens sur la version des Septante disent le contraire, et

prétendent que ce furent les Lagides qui firent entreprendre la version de ces textes qui offraient des documents historiques si nouveaux, une poésie si originale, une cosmogonie et une théologie si sublimes; mais c'est là une vanterie juive, et les philosophes grecs ne prirent pas même connaissance de ce travail. Deux philosophes juifs surent, au contraire, avec une habileté extraordinaire, faire passer la philosophie grecque dans le riche fond de la spéculation judaïque. Le premier de ces réformateurs et interprètes philosophiques du judaïsme, Aristobule, qui vécut sous Ptolémée-Philométor et qu'on considère comme un péripatéticien poursuivant avant tout un but d'apologie et d'orgueil national, eut recours jusqu'à des suppositions de textes pour persuader aux Grecs que toutes les grandes idées leur étaient venues de l'Orient et de Moïse. C'était là l'objet de son commentaire sur le Pentateuque, dédié au roi, et d'où il faisait disparaître, par voie d'adoucissement et d'explications, tout ce qui pouvait choquer les Grecs. Cependant, loin de désarmer aucune prévention, il ranima entre les Grecs et les Juifs des querelles qui remontaient jusqu'à Manéthon, et souleva de nouvelles objections de la part d'autres philosophes, Posidonius et Apollonius. [Josèphe c. Apionem.] Philon d'Alexandrie, plus savant que nul autre de son temps, prit un parti meilleur, celui de parer le judaïsme de tout ce que les diverses écoles de philosophie enseignaient de plus élevé et de le présenter ainsi à l'acceptation des Grecs. Antérieur de quelques années à Jésus-Christ, il vécut encore quelques années après, rédigea dans ce but une nombreuse série de traités de philosophie religieuse, ascétique, mystique, ayant pour objet de démontrer que le judaïsme contient les plus hautes théories et qu'il est comme la source même du platonisme, du péripatétisme et du stoïcisme. Sans aucune distinction systématique, quoiqu'il admette les divisions des écoles,

il parcourt en allégorisant les textes sacrés, et en fait jaillir ou leur prête sur la cosmologie, la théologie et l'anthropologie, les doctrines les plus brillantes qui lui soient connues. Animé pour la cause de ses pères d'un enthousiasme sublime, il ne rejette aucune idée; de quelque philosophe qu'elle vienne, elle est la bienvenue, à la condition de se laisser enchâsser dans sa guirlande judaïco-grecque. Il constitue ainsi un mélange de philosophie grecque et de théologie judaïque dont l'ensemble, imposant et pur, prépara plus directement que nul autre la morale et la théologie chrétienne, si bien que, sans la sienne, la terminologie de celle des premiers pères serait inintelligible.

LA BIBLE ET PLATON. LE PHILONISME.

Philon puise dans l'enseignement des écoles grecques et vante la science supérieure de sa nation déposée dans les codes sacrés, dans la tradition des docteurs de la loi, dans celle de la kabbale, dans celle des thérapeutes et des esséniens, sectes ascétiques du judaïsme grec et du judaïsme palestinien. Il met au-dessus de tout sa pensée personnelle, considérée comme lumière naturelle, intuition du divin ou révélation descendue de Dieu en son esprit. Il fait l'éloge de la philosophie, mais à cette source élémentaire il préfère de beaucoup la science sacrée de sa nation, qui commence à la Genèse et dont la fin n'est pas marquée. Puis au-dessus de la science il place hardiment l'illumination personnelle, parlant toujours comme un oracle, un prophète, ne doutant jamais et jetant sur les diverses branches de la philosophie des idées qui sont nouvelles, les unes pour la Judée, les autres pour a

Grèce, le tout dans une terminologie empruntée aux deux. Ainsi se trouve exposée, dans ses œuvres, une théologie qui dit avec les écoles grecques, que Dieu est une substance simple, non composée [Phil. Opp. III, 185.], et ajoute avec les écoles juives non-seulement que Dieu est plus ancien que le monde, mais qu'il en est le démiurge comme disent les écoles gnostiques ou orientales. Philon enseigne donc, contre la Grèce, l'antériorité du Créateur sur la matière, et dénie à celle-ci la coéternité, en même temps qu'il enseigne contre la Judée la création par une sorte de démiurge. Non-seulement il établit la différence entre Dieu et les idées, mais il expose, sur les rapports de Dieu avec le monde, des théories qui ont dû surprendre les Grecs d'Athènes encore plus que ceux d'Alexandrie. Dieu est le père du monde, dit-il. Sa féconde sagesse a enfanté un fils chéri et unique, le monde qui a deux parties, l'une intellectuelle, l'autre matérielle. Le premier monde est le type, l'idée des idées, la parole de Dieu, sa pensée, ce λόγος qui joue dans le philonisme un rôle si immense. Du moins, il a les attributions les plus étendues, il est ἐνδιάθετος ou προφορικὸς, en Dieu ou détaché de Dieu. Le deuxième monde, le matériel, est la copie du monde intellectuel, non pas de Dieu, mais du λόγος. Il est moins parfait que le premier, mais encore un type pour d'autres, car la copie est faite par le λόγος lui-même, l'organe de la création. En effet, le monde inférieur réfléchit le monde supérieur, ce lieu divin, ce saint espace rempli de paroles incorporelles, d'âmes immortelles, d'idées ou de types qui donnent leur forme aux choses, par l'intervention d'un médiateur.

En vertu de ce principe emprunté à Platon, Philon jette de brillantes théories sur la psychologie de sa nation, science d'une si austère réserve. Il admet des âmes types, intelligences célestes, distinctes des âmes humaines. Celles-ci ne sont pas nées de paroles incorpo-

relles; au contraire, Dieu a soufflé dans nos narines l'esprit ou l'âme, qui n'est pas faite à l'image de Dieu, car notre intelligence seule est faite à cette image, semblable au λόγος, et par lui semblable à Dieu. L'intelligence, descendue dans le corps, mais tenant au monde des idées, remontera vers sa patrie, tandis que la partie sensible et matérielle de l'homme n'a été créée ni par Dieu, ni par le λόγος, mais par les πολλοί sur lesquels Philon ne s'explique que vaguement. Par eux, et par l'usage que l'homme fait de sa liberté, il est accessible au mal, qui est restreint à la région terrestre [III, 192.], et dont on peut s'affranchir, en fortifiant en soi l'image divine qui est appelée à la région supérieure au moyen de la sagesse terrestre, image de la sagesse céleste ou de la science des choses divines et humaines avec leurs causes. La sagesse humaine a quelque chose de très inférieur, mais de très nécessaire dans la condition terrestre, où la vertu est composée de ces trois choses: l'instruction, la force innée dans l'homme, et l'ascétisme ou la mortification de la chair. En effet, chacun doit tuer le *frère* de l'esprit pour arriver à l'ἀπάθεια. La μετριοπάθεια ne suffit pas, car l'âme ne grandit qu'aux dépens du corps et l'intelligence qu'aux dépens de l'âme [III, p. 195.].

Philon jette aussi dans la philosophie grecque, à côté de ses théories sur la création, des doctrines non moins nouvelles pour les Grecs, sur la providence spéciale, sur l'ascétisme, sur l'esprit de dévouement absolu de l'homme à Dieu et son union mystique avec lui. Mais s'il veut plaire aux Grecs et leur donner une haute idée de sa religion, ce qu'il veut à la fois élever et enrichir, c'est sa religion, c'est-à-dire le judaïsme tel qu'il le conçoit. Et non-seulement il l'enrichit et l'élève, mais il le spiritualise de manière à en faire toute autre chose qu'il n'était au moment où le christianisme le spiritualisa à son tour pour en faire aussi chose nouvelle. On a tiré de ce

grand fait deux conclusions, l'une vraie, l'autre fausse. La fausse, la voici.

S'il a été possible au Juif le plus éminent d'Alexandrie de spiritualiser le judaïsme au moyen de la philosophie grecque de manière à produire un enseignement aussi pur que le philonisme, il a dû être possible au Juif le plus éminent de la Judée, de produire au moyen de la philosophie orientale un enseignement aussi pur que le christianisme. Je dis cette conclusion fausse par deux raisons. D'abord il n'y a pas de comparaison sérieuse à établir entre le philonisme, qui est une théorie toute spéculative, et le christianisme, qui est une doctrine toute positive, une religion. Ensuite ce n'est pas au moyen de la philosophie orientale ni d'aucune autre, c'est au nom d'une mission divine que l'auteur du christianisme a produit son système, et il n'y a aucune analogie véritable entre Jésus-Christ et Philon. La deuxième conclusion, la vraie, est celle-ci.

Philon est venu providentiellement préparer le judaïsme à la grande révolution chrétienne, et la philosophie grecque à une théologie et à une morale nouvelles. Cette induction est à ce point autorisée, qu'elle se présente irrésistiblement à qui vient à considérer l'influence que les ouvrages de Philon, ses idées et son langage, ont exercée sur les premiers écrivains du christianisme, principalement sur ceux d'Alexandrie.

Philon a-t-il rempli sa mission tout entière? Jusqu'à quel point a-t-il agi sur la génération contemporaine de Jésus-Christ, ou sur celle des Apôtres, sur les Juifs et sur les Grecs? Quelle a été son action immédiate? A cet égard, on a fort peu de données précises; mais on sait qu'il y eut en son temps une excitation religieuse et polémique très vive à Alexandrie, et que lui-même fut envoyé à Rome pour y soutenir la cause du judaïsme auprès de l'empereur. Or, s'il n'a pas fait, endant son ambassade

à Rome, ce qu'y avait fait un ambassadeur grec aux jours de Caton, s'il n'y a pas enseigné comme Carnéades, du moins il n'a pas dû cacher sa pensée. Il l'a certainement manifestée aux Juifs. On sait qu'il retourna en Egypte, mais on ignore s'il eut une école, s'il fonda un enseignement et s'il vit le succès de ses écrits. Plus tard, ces derniers ont agi très puissamment; et si leur auteur n'eut pas de disciples, il eut du moins de nombreux imitateurs. Son œuvre fut continuée, sous un autre point de vue, par Jósèphe, dans l'*Histoire du Judaïsme,* et grand en fut l'effet dans tous les pays où se trouvaient des Juifs grecs, nous en verrons la preuve dans les écrits philosophiques du christianisme primitif.

Ces écrits, pour le langage, sont dirigés et inspirés par ceux de Philon.

LA SPÉCULATION GRÉCO-JUDAÏQUE JOINTE A LA SPÉCULATION ORIENTALE. LA KABBALE.

Les Juifs, animés d'un esprit de nationalité très exclusif, plus ennemi que nul autre de tout ce qui était étranger, ont été sous ce rapport plus loin que les Grecs traitant de barbares tout ce qui n'était pas eux; et cependant, leurs docteurs, loin de commettre la faute reprochée aux philosophes d'Alexandrie à l'égard des grandes doctrines de l'Orient, y puisèrent largement. Dès avant qu'Aristobule et Philon se furent enrichis d'emprunts faits aux Grecs, des docteurs de Palestine ou de Mésopotamie s'étaient emparés d'emprunts faits à l'Orient, et de cet éclectisme était née, au deuxième siècle avant l'ère chrétienne, on ne sait où, la kabbale ou la tradition. Cette doctrine, tenue très secrète, est indi-

quée plutôt qu'exposée dans deux traités dont les auteurs sont aussi incertains que la date, le livre de la création, le *sepher iecirah* et le *zohar* ou la lumière, développés ensuite par un assez grand nombre d'écrivains juifs et chrétiens. Les deux auteurs primitifs procèdent un peu comme Philon, rattachant leurs idées au code sacré, mais l'interprètant allégoriquement et le violentant avec une liberté bizarre pour en faire jaillir le panthéisme, qui est leur dernier mot. En effet, selon le premier de ces écrits, tous les êtres sortent par degrés de l'unité mystérieuse au sein de laquelle ils doivent rentrer. Ces degrés ou formes immuables de l'être, au nombre de dix [l'Esprit de Dieu ou la sagesse ou le logos, le souffle de la parole ou l'air, l'eau qui fournit les éléments grossiers, le feu qui a servi aux globes célestes, les quatre points cardinaux et les deux pôles], sont à la fois Dieu et le monde. Ces sephiroth sont les Eons des Gnostiques, les δυναμεῖς de Philon, les idées de Platon et les nombres de Pythagore. Le monde, fait par la parole, est l'image de celle-ci; car ce livre enseigne l'émanation de la philosophie orientale au lieu de la création des textes hébraïques. Le zohar, plus explicite à cet égard, pose l'Être, le seul et unique qui est, comme le principe de tout, celui dont les autres existences ne sont qu'une expression variée sans bornes [l'*Ensoph*], qui embrasse encore le possible et ce qui est au delà, mais qui était sans limite comme l'Océan, et s'ignorait lui-même avant d'avoir revêtu une forme, l'univers. Cet être, appelé l'inconnu des inconnus, le mystère des mystères, l'ancien des anciens, et même le néant, se manifesta, en sortant des ténèbres, en dix sephiroth, qui furent autant d'évolutions ou de degrés de l'Être infini, de l'essence divine, avant le commencement de la création. Ces sephiroth théogoniques, qu'il ne faut pas confondre avec les sephiroth cosmogoniques, sont la couronne, la sagesse, l'intelligence, ou

l'ensemble des types et des idées, qui forment la première triade et occupent la tête, quand En-soph est représenté en homme. La *grâce*, la *justice* et la *beauté* forment la seconde triade. Suivent le *triomphe*, la *gloire*, le *fondement*, le centre de ces forces, et la *royauté*.

Cet ensemble d'évolutions est-il Dieu ou autre chose? Les kabbalistes disent d'abord qu'elles forment un être complet qui n'est plus Dieu, qui est l'homme idéal, Adam-Kadmon, la copie de Dieu et le type de l'homme, médiateur de l'un et de l'autre. Mais ils disent aussi qu'après s'être ainsi évolutionné lui-même dans le monde des sephiroth (acilout), Dieu s'est évolutionné dans les autres êtres, dans le monde des esprits et des âmes pures (beriah), dans celui des corps célestes (iecirah), et dans le monde terrestre (assiah), qui tous participent à son être, en sorte que tout, même le génie du mal, prendra part un jour au sabbat éternel de la vie bienheureuse, quand il sera redevenu pur. C'est là le banquet éternel des gnostiques. Cette partie de la kabbale s'appelle la science *du char*, et a l'air de broder sur la vision d'Ezéchiel où il est question du char céleste, comme la première brode sur la Genèse.

La démonologie de la kabbale est également empruntée à l'Orient, mais ses démons ne sont que de simples forces de la nature, animées pour servir de messagers divins. Chaque monde a ses forces ou ses anges gouvernés par des chefs qui maintiennent l'ordre dans l'œuvre de tous et l'harmonie dans la marche des sphères. Le chef du monde beriah, Metathrone, commande dix classes qui président aux diverses parties de la nature, et contiennent les dix classes de démons qui occupent des régions où le mal va toujours croissant, et qui rappellent les dix cercles ou globes gnostiques. [V. le diagramme dans mon *Histoire du Gnosticisme*.] Le monde inférieur est rempli de génies matériels des deux sexes,

qui tiennent le milieu entre l'homme et l'ange. Les diables sont commandés par Samaël.

Le chef-d'œuvre de la création, l'homme terrestre, est par son âme l'image de l'homme céleste, et par son corps, celle de l'univers. On distingue dans l'âme trois principes : l'un, siége de l'intelligence contemplative; l'autre, de la volonté; le troisième, des instincts animaux. La forme extérieure de l'homme a une existence propre qui rappelle les Ferouers de la Perse; les âmes elles-mêmes ont existé devant Dieu avant de descendre sur la terre, et tout ce qu'elles y apprennent, elles ne font que le revoir. Elles ne sont pas ici par voie d'expiation d'après les idées originaires de l'Inde; mais obligées, si elles font mal, de recommencer la carrière, jusqu'à ce qu'elles aient développé, par l'amour et l'intuition du divin, le germe indestructible déposé en elles à un degré suffisant pour rentrer dans le sein de Dieu. Cette union finale pleine de jouissances ineffables figure dans tous les systèmes mystiques et aucune de ces idées n'est tout à fait nouvelle. La théorie des évolutions et la terminologie des sephiroth, brodée sur le fond de l'ancien panthéisme de l'Inde et de la Chine, est seule l'œuvre des kabbalistes.

Ce système, où les difficultés, loin d'être résolues, ne sont qu'éludées, où le passage de l'esprit à la matière, du bien absolu au mal, reste enveloppé d'un voile impénétrable, est à ce point un emprunt qu'il s'écarte complétement de la doctrine mosaïque, aboutit au panthéisme, et ne laisse, au lieu d'un Dieu libre créant par sa volonté, qu'une sorte de fatalité organisatrice de la nature divinisée. [V. *la Kabbale,* par M. Franck. — *La Palestine,* par M. Monck. — *Die Religions Philosophie des Zoar,* par M. Joël.]

Le grand défaut de la Kabbale, c'est d'aller dans le sens de l'immanence ou du panthéisme, au lieu d'aller dans le

sens de la transcendance ou du monothéisme. La spéculation religieuse et métaphysique du monde ancien offre au contraire un progrès incessant, très gradué, mais très réel dans le sens de la transcendance. La conscience de l'indépendance de Dieu à l'égard du monde, d'abord très voilée, et l'idée de la communion intime entre Dieu et l'homme, conçue très obscurément, s'éclaircissent sans cesse, et devenant toujours plus nettes, aboutissent au dogme d'un Dieu personnel, providence et père, auteur, type et régulateur, juge et rémunérateur de tout, source de grâces et objet d'amour pour tout et par-dessus tout. Pour le panthéisme chinois, Dieu est d'abord le *ciel de la raison*, qui ne s'est personnifié que plus tard. Dans le brahmanisme et le bouddhisme, l'Être suprême se révèle bien comme un Dieu personnel, mais sans cesse on y voit toute la personnalité sur le point de s'anéantir dans le panthéisme. Cette faiblesse disparaît toujours davantage dans les théories mésopotamiennes, égyptiennes et phéniciennes, et surtout dans celle des Grecs où l'idée de Dieu implique celle d'une haute indépendance. C'est surtout dans le mosaïsme pur que cette idée implique la liberté la plus absolue. La kabbale, en remontant vers le panthéisme, au lieu de s'appuyer avec fermeté sur ce progrès, est donc allée en sens contraire et le christianisme devra trouver tant de sympathie précisément parce qu'il viendra remplir une mission de progrès. C'est aujourd'hui la marche naturelle de la spéculation philosophique et religieuse de quitter sur l'idée de Dieu les imperfections panthéistiques où elle tombait naguère, pour revenir à celle d'un Dieu personnel et libre, distinct du monde, vraiment Dieu, qui a été la lumière primitive, la source de notre intelligence. Toute philosophie qui retourne aux vieilles abstractions du ἓν καὶ πᾶν de l'Être inconscient, « du devenir et de l'infinie variété de la substance une et identique, » se rejette en arrière des conquêtes ac-

complies. Telle pensée très moderne se vieillit donc elle-même de gaieté de cœur et donne dans une singulière aberration, quand elle entreprend d'échanger la riche théorie mosaïque et chrétienne contre des idées aussi élémentaires, et l'on peut réellement résumer l'histoire de la spéculation antérieure à l'ère chrétienne en ces mots : que toute philosophie véritable, quoiqu'elle ne se sache pas cette mission, tend au fond vers le christianisme.

CHAPITRE PREMIER.

LE CHRISTIANISME, LE GNOSTICISME ET LE MANICHÉISME.

LE CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ DANS SA NATURE PHILOSOPHIQUE.

Avec le christianisme, commence la période la plus importante du développement humain. Son apparition apporte au milieu du monde philosophique un nouvel ordre d'idées et de croyances. Ses doctrines ne sont pas de la philosophie proprement dite; elles n'en ont pas la nature, la forme, l'origine; mais elles présentent la solution des plus hautes questions spéculatives, et partout où ses solutions pénètrent bien dans la pensée humaine, elle ne peut plus désormais en faire abstraction. Ses idées dominent, au contraire, et le christianisme prend partout où il va, d'abord le gouvernement des intelligences et par conséquent des études, puis celui des lois et des institutions et par conséquent de la politique. Or il va partout, et ses peuples sont les nations les plus civilisées. Le christianisme devient ainsi, par sa haute théologie, la haute philosophie de l'humanité.

On a dit, à titre d'objection, qu'il est une édition très simplifiée, perfectionnée et spiritualisée du judaïsme. Cela est vrai jusqu'à un certain point; mais il faut ajouter qu'il est encore autre chose.

D'abord, il offre une révélation nouvelle, ultérieure, absolue, la dernière de toutes. « Mes paroles ne périront pas, quand même le ciel et la terre périraient. »

Ensuite, grâce aux destinées qu'a eues le peuple si extraordinaire au sein duquel Dieu l'a mis, il est aussi plein d'éléments grecs que d'éléments juifs, et d'éléments égyptiens, chaldéens et orientaux que d'éléments grecs. Il est l'éclectisme providentiellement né de l'universalité des philosophies antérieures et des spéculations religieuses du monde ancien.

Toutefois, le christianisme, qui a fait son apparition dans le même temps où Philon opérait la fusion de la philosophie grecque avec le judaïsme et avec les idées orientales, n'est ni une philosophie mixte ni une religion éclectique dans le même sens que le philonisme ou le nouveau platonisme, qui le suivit de si près. Il n'est pas une philosophie du tout; il n'est pas une création de la raison humaine. A la vérité, il ne désavoue pas une origine rationnelle, mais il n'en parle pas, par cela même qu'il n'en a pas l'ambition. Il en a une plus haute : c'est de Dieu que vient la doctrine enseignée par Jésus-Christ. Telle est sa déclaration solennelle bien des fois répétée. Et, en effet, sa doctrine n'est pas non plus une religion éclectique. De même qu'elle n'est d'aucune école philosophique, elle ne se subordonne à aucune école religieuse, pas plus à celle du judaïsme qu'à une autre. Elle n'est pas issue de la révélation du judaïsme; elle la modifie si profondément qu'elle en est moins une réforme ou un développement qu'une révélation nouvelle, issue de la même source que la première, mais offrant un ensemble d'idées dont la première n'était souvent que le symbole, la figure. Elle est la réalité, elle est la chose attendue, supérieure à la messagère chargée de l'annoncer; elle la redresse, la rectifie, la complète.

Ajoutons qu'elle est plus qu'une révélation divine;

qu'elle est une manifestation, sinon une apparition de la personnalité divine. Ce n'est ni un philosophe, ni un docteur de la loi, ni un prophète inspiré de Dieu qui la donne, c'est le Fils de Dieu, le Fils de Dieu par excellence; c'est lui qui la présente à l'humanité et qu'elle manifeste à l'humanité. La doctrine du christianisme révélée au monde est peu de chose auprès de Jésus-Christ montré à la raison du genre humain. En effet, « Celui qui me voit, voit mon Père, » dit-il. Nul n'a jamais tenu un langage pareil, ni législateur, ni prophète, ni philosophe. Pour en apprécier toute la portée, essayez de le mettre dans la bouche de ce qui a paru de plus élevé dans le monde philosophique, et vous trouverez que Platon eût été un insensé, s'il avait dit : « Celui qui me voit, voit Dieu, » ou « Dieu et moi, nous sommes un. » — Entre le fondateur du christianisme et le philosophe le plus éminent, l'homme le plus divin, il y a une telle différence qu'on tombe dans l'absurde en prêtant à l'un les paroles de l'autre.

Si le christianisme a beaucoup plus d'ambition que la philosophie, s'il a celle d'une manifestation divine, il en a moins aussi, il ne veut pas être une science, ni en sa nature, ni en sa forme. Il n'expose pas systématiquement; il ne connaît pas les mots de *logique*, d'*éthique* et de *métaphysique*. Son langage, qui est souvent celui de la plus haute poésie, de l'éloquence la plus sublime, est rarement celui de la spéculation scolastique; d'ordinaire il est hardi, populaire et figuré, tout empreint du génie de l'Orient. S'il offre un ensemble d'idées abstraites, de doctrines métaphysiques et d'enseignements très positifs sur la cosmologie, la théologie et l'éthique, il évite le style des écoles. L'Evangile suit les lois de la logique et use des ressources de la dialectique, mais en donnant sur les plus grands problèmes de la philosophie, ses solutions, ses vues, ses doctrines ou ses espérances, il fait plus

qu'enseigner, que discuter; à des faits nouveaux pour l'intelligence humaine, à des faits plus nets, il joint des dogmes plus positifs et plus féconds pour la morale. Ce sont, en *cosmologie*, la création sans éléments et non plus par la main de Dieu, mais par sa parole ou sa pensée, le λόγος; la non-éternité de la matière, le gouvernement général et spécial ou la providence divine du monde physique et sa transformation par l'εκπύρωσις. En *théologie*, ce sont la personnalité et la spiritualité absolue de Dieu; ses manifestations successives comme Père, Fils et Saint-Esprit, [Théophanie, Théogonie et Théopneustie], ainsi que le gouvernement général et spécial du monde spirituel ou la providence qui embrasse le passereau et à plus forte raison l'homme. En *pneumatologie*, c'est la doctrine de deux classes d'êtres supérieurs attachés non pas à certaines sphères, mais au monde entier à titre d'agents: les anges et les démons qui sont en rapport avec nous selon les desseins et sous la direction de Dieu. En *anthropologie*, c'est l'affinité de l'homme avec Dieu, sa palingénésie ou sa renaissance et sa résurrection selon la chair. En *psychologie*, c'est la distinction de ψυχή et de πνεῦμα, l'immatérialité et l'immortalité. En *éthique*, c'est la doctrine du péché et de la rédemption, de la dégénération et de la régénération, de la grâce et de la sanctification, comme moyen de liberté chrétienne. Enfin, en *eschatologie*, c'est un ensemble de promesses et d'espérances qui établissent l'homme régénéré et sanctifié dans ce royaume des cieux où la volonté de Dieu est la loi de tous, royaume qui n'est qu'ébauché en nous sur la terre, mais qui y sera achevé à la suite d'une transformation dont la fin dernière sera l'intuition de Dieu et la participation à sa félicité suprême.

Dans le sein des nations chrétiennes, la spéculation philosophique est entrée à ce point dans ces solutions et y a tout rattaché si bien qu'elles se sont identifiées et con-

fondues avec la philosophie. Or la rencontre du christianisme avec la philosophie a eu lieu dès l'origine du premier qui, lui-même, l'a désirée et l'a faite. En effet, il a si peu ignoré la philosophie qu'il l'a eue dans son berceau, que ses premiers apôtres et leurs disciples se sont familiarisés au degré qui leur a convenu non-seulement avec la philosophie juive, mais encore avec la philosophie grecque et avec la philosophie orientale.

Le christianisme s'est rencontré aussi dès son origine avec la politique, et n'a pas tardé à l'absorber comme il absorbait la philosophie. En effet, à ses théories chaque jour plus développées il a joint bientôt une institution ou plutôt un ensemble d'institutions, un empire intellectuel et moral appelé Eglise, dont les lois, le culte, l'enseignement populaire et l'enseignement scientifique, le gouvernement, l'autorité, les mœurs et la littérature ont profondément modifié la pensée humaine et la face de la société; si bien qu'aucun autre système religieux n'a fait, avant ni après, une révolution semblable à celle qui est émanée de son sein.

L'APPRÉCIATION ERRONÉE DU CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ COMME DOCTRINE PHILOSOPHIQUE.

On a fait beaucoup de systèmes sur la nature plus ou moins originale du christianisme. C'était naguère encore une des folies de la mauvaise érudition de s'attacher à l'étude de ces hypothèses, dont les principales, même celles où un peu de vérité se trouve au service de mille faussetés, ne méritent plus aujourd'hui une réfutation sérieuse.

C'était surtout l'école rationaliste qui se complaisait

dans ces systèmes, l'école issue des libres penseurs d'Italie, dont l'Angleterre fut un moment le principal théâtre, et dont, au dernier siècle, Voltaire et Rousseau sont les principaux représentants en France, Reimarus et Lessing en Allemagne. Mais le règne de cette école si profondément discréditée par les démentis donnés à ses arguments au nom du sentiment et de l'histoire, de la critique véritable et de la saine spéculation, est complétement passé. Ce qui seul en reste, c'est une distinction qui a les apparences d'une étude approfondie et sur laquelle insiste Lessing. En effet, Lessing distingue la religion de Jésus-Christ telle que la professa et la pratiqua Jésus-Christ et la religion chrétienne. La première est très simple, dit-il, et telle que doit la professer et la pratiquer tout le monde; la seconde est très compliquée, telle que personne ne trouve moyen de la pratiquer.

Mais c'est là évidemment dire en forme d'antithèses une chose très fausse et téméraire que la critique la plus obstinée et la plus sagace des textes chrétiens ne saurait prouver, et c'est émettre aussi une chose fort ordinaire qui ne vaut plus la peine d'être combattue, puisque personne ne doute plus de l'extrême difficulté à réaliser l'idéalité évangélique.

Pour ce qui est des attaques de détail et sans nombre que le spirituel esthéticien dirige contre le christianisme et la biographie de Jésus-Christ, elles se trouvent déjà plus fortement et plus éloquemment exposées ailleurs, dans les écrivains français, anglais ou italiens, de qui Lessing les emprunta; et c'est une chose étrange que la grave Allemagne y attache encore, en les réimprimant et en les réfutant, une importance qu'elles ne rencontrent plus chez aucune des nations qui, dans des temps ravagés par le scepticisme, les avaient produites les premières.

C'est une chose plus étrange encore qu'on ait pu si longtemps prendre le change sur la spéculation kan-

tienne ou critique et la croire plus favorable au christianisme que celle du rationalisme. Il suffit de voir la pensée intime de Kant sur les plus grands faits de la vie de Jésus-Christ [Œuvres, VI, p. 304] pour apprécier toutes les conséquences qui en découlent naturellement pour la valeur positive du christianisme. Aussi ce philosophe, qui vit d'idées chrétiennes en métaphysique comme en éthique beaucoup plus qu'il ne pense, se fait-il des dogmes chrétiens les plus essentiels une opinion tout à fait fausse. On voit aisément ce que devient la christologie quand Jésus-Christ n'est plus que « le héros de cette histoire, » et ce que devient le fondement de la doctrine chrétienne, la rédemption, quand elle n'est « qu'une diminution du mal. »

Il est des éclectiques mieux disposés que les critiques à l'égard du christianisme, sans en être plus vrais, par exemple, Eberhard (*das Urchristenthum*), qui en fait un éclectisme gréco-oriental, et Stæudlin (*Geschichte der Moral Jesu*), qui en fait un éclectisme essénien.

L'école panthéiste, qui a succédé aux sceptiques, aux critiques et aux éclectiques, a été plus sobre sans être plus sage. [Hegel, *Geschichte der Philosophie,* III, p. 98.] Elle a fait de la doctrine chrétienne un résumé dont elle a trouvé elle-même nécessaire de dire que ce n'est pas du panthéisme. C'était avoir au moins le mérite de désavouer ce système tout en exposant mal les principes du christianisme. On trouve d'ailleurs dans Hegel une indication d'une grande vérité et d'une grande portée, si imparfaitement qu'elle soit rendue. La voici : « La philosophie est le *lieu* où l'esprit qui naît plus tard se présentera sous une *forme réelle*. Ce qu'a été la philosophie grecque s'est présenté *en réalité* dans le monde chrétien. » Entendue et étendue comme il convient, c'est là une des vues les plus saines et les plus religieuses sur les véritables caractères de ce qu'on appelle la révolution chrétienne. En

effet, tout n'a pas été innovation dans le merveilleux ensemble qu'elle nous présente. On pourrait même dire que rien ne l'a été d'une manière absolue, si bien tout était préparé dans le développement providentiel des idées et des institutions antérieures. Aussi tout le christianisme s'est-il lié et rattaché à ce qui était, si bien qu'il a pu procéder partout comme il fit à Athènes par la bouche de son principal interprète. Pour donner soit de sa nouveauté, soit de ses affinités et de ses alliances avec toutes les vérités professées avant lui, une idée complète, il ne faut pas vouloir s'appuyer sur tel texte ou tel autre, mais sur la totalité. Il y en a cependant de spéciaux, et sans contredit les plus magnifiques qu'on puisse ajouter aux discours de saint Paul prononcés devant les philosophes rassemblés sur l'Aréopage, ce sont les discours de Jésus-Christ prononcés dans ses dernières entrevues avec ses disciples [Saint Jean, XV-XVII], le premier chapitre de l'Evangile de saint Jean et les chapitres dogmatiques des épîtres de saint Paul.

LE CHRISTIANISME DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE JUIVE, LA KABBALE, L'ESSÉNISME, LE THÉRAPEUTISME ET L'ÉBIONITISME. — SAINT PIERRE. — SAINT JACQUES.

On a supposé des relations intimes ou des emprunts entre le christianisme et les diverses écoles ou sectes de la philosophie juive. C'est à tort.

D'abord, ce serait plutôt de la théologie que de la philosophie juive qu'il faudrait parler. En effet, les Juifs, aussi orientaux de génie que de race, n'ont jamais donné à leurs spéculations métaphysiques les formes de la science grecque. Ce qu'on trouve chez eux, ce sont des sectes de morale religieuse ou de philosophie pratique plutôt

que des écoles de philosophie spéculative, et c'est en ce sens seulement qu'on peut faire certaines assimilations et comparer par exemple les Pharisiens aux Stoïciens, et les Saducéens aux Epicuriens, sans toutefois que ces rapprochements trompeurs puissent faire envisager les uns ou les autres comme des philosophes.

En second lieu, si le christianisme a eu des rapports avec l'une et l'autre de ces sectes, il n'a rien pu leur emprunter. Il s'est rencontré avec le phariséisme dans la personne de saint Paul et dans celle de beaucoup de Pharisiens, mais ç'a toujours été en les combattant. Et saint Paul, connaissant mieux que personne le zèle exagéré de ces sectaires pour la loi et pour les cérémonies judaïques, a plus que nul autre attaqué chez les Juifs devenus chrétiens le maintien de la loi et des cérémonies transitoires du judaïsme. Peut-être même, sans son énergie, les partisans de cette loi et de ces cérémonies que le christianisme venait transformer, l'emportaient-ils dans l'Eglise apostolique et opposaient-ils aux doctrines chrétiennes les obstacles les plus invincibles. Les rapports du christianisme avec les Saducéens ont été les mêmes; il les a beaucoup combattus, et non-seulement en Judée, mais partout où il s'est rencontré avec eux, comme il combattait les Epicuriens et les Euhéméristes partout où il les rencontrait. Ce n'est donc pas le cas de dire que le christianisme a fait des emprunts aux deux sectes en question.

On lui a supposé avec plus d'assurance des rapports d'affinité et d'emprunt avec les *Thérapeutes* de l'Egypte et leurs imitateurs les *Esséniens* de la Palestine, qui menaient une vie contemplative et ascétique les uns comme les autres. Si nous en croyons Philon, qui nous expose leurs idées et dépeint leurs mœurs avec complaisance dans deux traités remarquables [celui *Quod omnis probus, liber*, et celui *De vitâ contemplativâ*], il y aurait réelle-

ment des analogies frappantes entre les idées chrétiennes et les leurs. Mais, d'abord, celles de ces idées qui s'accordent, se rencontrent dans toutes les éthiques sérieuses de l'Orient; ensuite, il est difficile d'admettre que les rapports entre les Esséniens ou les Thérapeutes et les Apôtres ont été plus que des tentatives de conversion et des rapports de fusion en cas de succès. Personne n'admet plus aujourd'hui ce que Montfaucon affirma dans sa traduction du traité *De vitâ contemplativâ* de Philon, c'est-à-dire que les Thérapeutes étaient chrétiens, ce qui fit un instant une question très agitée. [Bouhier l'examina dans ses *Lettres pour et contre la fameuse question, Si les solitaires appelés Thérapeutes étaient chrétiens*. Paris, 1712.] Comme tomba jadis cette question est tombée, de nos jours, l'hypothèse d'un historien de peu de critique, à savoir que Jésus-Christ aurait eu des rapports avec les Esséniens, qu'il aurait vécu dans leur sein, si bien que le christianisme ne serait qu'une réforme de leur doctrine. Ce qui seul est admissible, c'est que les idées ascétiques et contemplatives des Esséniens et des Thérapeutes circulaient dans la Judée au temps de Jésus-Christ et qu'elles ont pu exercer une certaine influence sur quelques personnes qui figurent dans les origines chrétiennes. Elles étaient d'ailleurs un véritable progrès sur l'ancienne morale, et l'on doit admettre que bien des Thérapeutes et des Esséniens, en voyant les exemples de la vie évangélique, en ont embrassé les principes et concouru au progrès si rapide et si général de la pensée ascétique, contemplative, anachorétique et cénobitique des premiers siècles du christianisme.

Loin de dire que ce dernier s'est conservé pur de toute alliance ou qu'il s'est dégagé immédiatement des formes du judaïsme qu'il devait délaisser, il faut reconnaître que, dans son origine, un grand nombre de ses partisans ont affectionné les doctrines et les formes de l'ancienne al-

liance, et qu'il n'a vaincu qu'au bout de quelques siècles les défenseurs de ce système judaïsant, les Ebionites. S'appuyant de l'autorité de deux apôtres éminents, saint Pierre et saint Jacques, l'Ebionitisme joua un rôle considérable ; et il n'était pas encore vaincu, que d'autres altérations et des transactions avec d'étranges doctrines philosophiques, religieuses ou éthiques, menacèrent à leur tour la pureté des doctrines chrétiennes.

C'est un devoir de la bonne critique de distinguer le christianisme un et pur de tout ce qui a voulu s'y agréger, comme c'est une aberration de la mauvaise critique que de ne pas admettre un christianisme un et pur, et de forcer les textes pour soutenir l'hypothèse de plusieurs écoles apostoliques divisées entre elles. Les nuances sont dans les textes, les partis hostiles n'existent que dans nos commentaires.

LE CHRISTIANISME DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE JUDÉO-GRECQUE. — SAINT PAUL. — SAINT JEAN.

Le christianisme s'est d'abord peu rencontré avec la philosophie grecque ; la discussion de saint Paul avec les Stoïciens et les Epicuriens est le seul fait de ce genre qui appartienne à l'ère apostolique, et l'on s'étonne à juste titre qu'un engagement aussi sérieux soit resté aussi isolé. Il était tout simple cependant que le christianisme dans son origine se rencontrât plutôt avec la spéculation juive. Il a pu sympathiser surtout avec celle d'Alexandrie fondée par Aristobule et peu connue dans son début, mais reproduite et développée sans doute dans les ouvrages de Philon, qui ont dû se répandre parmi les Juifs de l'Egypte, de l'Asie, de la Grèce et de l'Italie. Il

serait difficile d'indiquer le temps et les lieux précis où ces rencontres se sont opérées, mais cela est d'autant moins nécessaire qu'elles ont pu avoir lieu dans toutes les villes où il s'est trouvé des Juifs hellénisants et des chrétiens. Ceux-ci n'avaient-ils pas dans l'origine l'habitude de s'adresser principalement et d'abord aux Juifs? Aussi leurs premiers écrits indiquent déjà des rapports intimes avec ces Juifs, et ce langage hellénisant de Philon, ce style gréco-judaïsant qu'on appelle *hellénisme juif*, est celui-là même qu'emploient les premiers écrivains apostoliques.

Cela se comprend. D'abord, il était naturel que les chrétiens qui s'appliquèrent à l'étude du grec préférassent aux auteurs polythéistes les auteurs monothéistes ou les Juifs écrivant en grec. Ensuite les rapports entre les Juifs de Jérusalem et ceux d'Alexandrie étaient si intimes depuis l'origine de cette ville et depuis la version grecque de la Bible hébraïque, que les Juifs auxquels les docteurs chrétiens se présentèrent d'abord devaient la préférer à toute autre. Ceux d'Athènes, de Rome et de Corinthe auxquels les apôtres du christianisme s'adressèrent assurément aussi bien qu'aux autres habitants de ces grandes villes, en connaissaient certainement le langage mieux que le grec attique. Sans doute tous les Juifs grécisés n'avaient pas lu Philon; mais les plus instruits d'entre eux, ceux qui avaient quelque teinture d'éducation philosophique, la tenaient de lui plutôt que d'un autre, et il était tout simple qu'on voulût gagner ceux-là avant tout.

D'un autre côté on trouve aussi la preuve que les auditeurs ou les correspondants des apôtres connaissaient la philosophie grecque. En effet on les presse de s'en défier. « Prenez garde que personne ne vous séduise par la philosophie. » Col. II, 8. Et la preuve que, dans ce public avaient pénétré les subtilités, la dialectique, la

sophistique des écoles grecques, ainsi que les fables de l'Orient et les généalogies qui se sont fait bientôt une si grande place dans la Kabbale et dans le Gnosticisme, c'est que saint Paul avertit les Colossiens de se garder de ces subtilités, de ces traditions des hommes et de « ces éléments du monde, » soit qu'il entende par ces mots la doctrine des éléments ou des doctrines élémentaires.

La philosophie arrivait au christianisme de tous les côtés. Saint Paul lui-même ouvrait largement les portes à la philosophie judéo-grecque, en expliquant l'Ancien Testament par la voie des allégorisations dans son épître aux Hébreux et ses autres lettres. Plus hardi encore dans son évangile que saint Paul dans tous ses écrits, saint Jean à son tour engage le christianisme dans la spéculation philosophique. Il prend la terminologie de Philon, celle de la philosophie judéo-grecque et même celle de la Gnose, pour indiquer ses idées les plus sublimes sur les rapports primordiaux de Dieu avec son Fils et ses rapports éternels avec le monde; si bien qu'on ne saurait comprendre la naissance du premier chapitre de cet évangile, si supérieur aux trois autres par l'élévation des idées et la puissance du langage, sans connaître les spéculations contemporaines, kabbalistiques, philoniennes et gnostiques.

Les exemples de saint Paul et de saint Jean trouvèrent naturellement des imitateurs empressés parmi les docteurs chrétiens les plus éminents. Comme leurs maîtres ils se rencontrèrent partout avec la philosophie, et comme eux ils furent amenés à recevoir son assistance et à combattre ses erreurs.

On a supposé, entre les apôtres et les philosophes, des rapports qui n'ont pas existé, par exemple, une correspondance entre saint Paul et Sénèque, admise naguère encore comme authentique par l'esprit de parti. [V. J. de Maistre : *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 9e entretien; et

Amédée Fleury : *Saint Paul et Sénèque, ou Recherches du philosophe avec l'apôtre.*] Cela ne change pas les faits.

LE CHRISTIANISME DANS SES RAPPORTS AVEC LA SPÉCULATION ORIENTALE ET ÉGYPTIENNE.

Si le christianisme ne se fût rencontré qu'avec la véritable philosophie, la logique pure, la bonne psychologie et la saine métaphysique, il ne lui eût emprunté que des lumières et n'eût fait que se féconder dans cette alliance ; mais la véritable philosophie avait depuis longtemps abandonné la Grèce, et ce qui dominait alors dans ses écoles c'était cette absence de doctrines positives qui provoqua l'éclectisme d'Antiochus et celui de Philon, deux académiciens précurseurs de Potamon et d'Ammonius d'Alexandrie. Ce qui régnait en Egypte, en Judée et dans l'Asie hellénisante, c'étaient des spéculations cosmologiques, théologiques et pneumatologiques plus confiantes et plus hardies que sages. L'alliance avec ces doctrines ne fut pas désirée assurément par l'Eglise, et partout où elle se fit malgré elle, non-seulement elle n'apporta point de lumières au christianisme, mais elle enfanta des sectes et des divisions très fâcheuses dans son sein. Tantôt ce sont les doctrines chrétiennes, tantôt ce sont les autres qui ont prévalu dans ces rencontres, ces fusions, ces alliances. De quel côté a-t-on plus recherché les rapprochements ? C'est ce qu'il est impossible de dire, et il serait difficile d'indiquer d'une manière précise de quelle manière des enseignements orientaux ou égyptiens ont pu entrer dans celui du christianisme ; mais la preuve qu'il y a eu des rapports entre ses doctrines et les autres, et des échanges entre ses docteurs et les autres, est dans

les nombreux systèmes qui naquirent tout à coup dans le sein de l'Eglise, ou cherchèrent à s'y établir. On peut réduire ces essais à deux doctrines principales, le Gnosticisme et le Manichéisme.

LE GNOSTICISME.

Le Gnosticisme est un ensemble de doctrines qui ont été professées comme une science supérieure et mystérieuse (γνῶσις) aussi ancienne que la création du genre humain.

En effet, cette science prétendait remonter aux temps primitifs et au Dieu suprême. Dieu, dans son amour pour les premiers hommes, maltraités par leur créateur, le démiurge, et créés trop imparfaits, trop défectueux, leur aurait envoyé un génie plein de sagesse (ὄφις) pour leur enseigner l'existence d'une divinité, d'une loi et de tout un ordre de choses célestes que ce démiurge aurait prétendu leur cacher, pour se faire adorer lui-même dans la création dont le Dieu suprême l'avait chargé. Se poser comme une science ancienne, primitive, céleste, supérieure à toute autre, telle était la prétention générale du Gnosticisme. Il provenait d'éléments divers, et appartenait, ici plus au christianisme, ailleurs plus au judaïsme, et plus loin encore, à la spéculation orientale et égyptienne, mais au fond ses écoles, tout en variant beaucoup, s'accordaient sur certains principes qui leur ont fait donner le nom commun de Gnostiques.

Ces principes sont : l'émanation du sein de Dieu de tous les êtres; la dégénération ou l'affaiblissement à chaque degré; la création des choses actuelles par le démiurge; la rédemption par la révélation du Père inconnu

et l'affranchissement de l'empire du démiurge; l'altération de la doctrine du Sauveur par ses disciples, et l'altération de la doctrine de ces derniers par leurs successeurs; le retour à la pureté de son enseignement par la correction des textes altérés, et le retour dans le sein de Dieu par le développement du germe divin dans l'homme; enfin le rétablissement final de l'harmonie primitive et la félicité absolue.

Il est très difficile, pour ne pas dire tout simplement impossible, de présenter aujourd'hui d'une manière un peu complète les diverses doctrines édifiées sur ces principes, car il ne nous reste plus des Gnostiques qu'un grand nombre de petits monuments, les pierres dites basilidiennes ou Abraxas, et peut-être quelques faibles restes écrits en copte (Voir sur le traité connu sous le nom de *Fidèle sagesse*, et d'autres monuments écrits, mon *Histoire critique du Gnosticisme*, 2e édition). Nous ne connaissons plus les Gnostiques que par les textes de leurs adversaires, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Théodoret, saint Epiphane et Tertullien, dont les écrits, inspirés par des animosités profondes et des haines peu dissimulées, ne peuvent être consultés qu'avec une circonspection extrême.

Le Gnosticisme est plus ancien qu'on ne pensait naguère encore. Il ne présente des partis formés et des écoles connues qu'au deuxième siècle de notre ère, une vingtaine d'années après la mort de saint Jean; mais ses origines remontent plus haut. Les éléments qui lui servirent de point de départ, ce sont: la kabbale, la philosophie orientale, la spéculation égyptienne, le philonisme et le christianisme. Il s'est développé surtout à la vue des mouvements si féconds du christianisme, et sa véritable naissance paraît contemporaine de Jésus-Christ en qui il a vu, avec raison, une manifestation divine à laquelle rien dans l'histoire de l'humanité ne pouvait être assimilé. Il

n'est pourtant pas un simple éclectisme composé des cinq éléments qui sont entrés dans ses écoles. Il a quelques théories qui lui sont propres, et comme il embrasse l'Orient et l'Occident, il donne une théogonie, une cosmologie, une éonogonie et une psychologie plus riches que tous les systèmes contemporains. Il est original, en ce qu'il dit quê la science des choses supérieures, et surtout celles de Dieu, n'est parvenue à l'intelligence que par deux révélations : la première, celle du génie ὄφις, qui ne fut pas écrite et qui fut contraire à celle de Jéhovah ou de l'Ancien Testament ; la deuxième, celle de Jésus-Christ, qui fut écrite mais bientôt altérée dans les textes chrétiens par la raison qu'on la trouvait trop opposée à celle du Dieu des Juifs. Les Gnostiques se posaient ainsi, dans leur ambition, au-dessus de toutes les doctrines en critiques supérieurs. Ils disaient aux chrétiens, que leur maître était sans doute une intelligence ou un Eon du plérôme céleste le plus élevé, mais que ses apôtres ne l'avaient pas compris, et que leurs disciples avaient encore altéré les écrits si imparfaits rédigés primitivement sur sa vie et sur sa doctrine. Ils disaient aux Juifs qu'ils ne connaissaient qu'un Dieu national et qu'une loi secondaire, et qu'ils ignoraient le Dieu suprême, πατὴρ ἀγνωστὸς. Ils disaient aux Grecs et aux Polythéistes, qu'ils ne connaissaient que des dieux inférieurs et des choses élémentaires, et ils se vantaient d'avoir seuls une science émanée directement du Dieu suprême, transmise secrètement dans leurs mystères, concentrée dans les générations de la race sainte.

Telles étaient les prétentions de toutes les écoles gnostiques ; mais pleines d'une hardiesse sans bornes elles nuançaient leurs dogmes avec une rare fécondité. Leur enseignement était secret, obscur en grande partie et si symbolique que ses contours ne furent jamais nettement arrêtés. Le nombre de ces écoles devint d'autant plus considérable qu'elles se multipliaient en toute liberté.

On peut distinguer toutes ces écoles, qui se touchaient et se ressemblaient, en cinq groupes, dont les deux premiers, le Palestinien et le Syrien, ont moins d'importance que les suivants, l'Egyptien, l'Asiatique et le Sporadique.

LE GNOSTICISME PALESTINIEN ET SYRIEN.

Le groupe palestinien embrasse les origines, c'est-à-dire les faits de l'ère mythologique du Gnosticisme. On y fait figurer des personnages dont la vie et les doctrines précises sont également incertaines, mais paraissent tenir au judaïsme plus qu'à l'hellénisme ou au christianisme. Ce sont Simon le Magicien, Cérinthe, Ménandre, Dosithée, qu'on peut regarder comme les précurseurs du Gnosticisme général, et les *Nicolaïtes*, qu'on peut considérer comme les précurseurs spéciaux de la secte des *Atactites*.

Ce qu'on sait de positif sur les premiers, c'est qu'ils n'ont pas adopté le dogme de l'incarnation, ni en général la triple manifestation de la nature divine exposée dans les textes sacrés sainement interprétés; et ce qu'on sait de certain sur les Nicolaïtes, c'est qu'ils ont méconnu les principes du christianisme au point de professer des doctrines ou de commettre des actions d'une immoralité profonde.

Dans le groupe syrien figurent Saturnin, qui paraît avoir fait des emprunts au Zend-Avesta et à la Kabbale, et Bardesane, qui unissait certaines opinions de la Grèce, par exemple, l'idée du Destin conçue selon la doctrine stoïcienne, à des opinions venues de l'Orient. Les Bardésanites furent assez nombreux et assez habiles pour se glisser dans l'Eglise et pour y introduire des hymnes conformes à leurs spéculations. Un instant ils eurent assez

d'importance pour inquiéter l'épiscopat chrétien, et il fallut composer des hymnes orthodoxes sur les airs des leurs pour les faire accepter dans les assemblées religieuses. Malgré ces précautions prises avec tant de sagesse par l'évêque Ephrem, et la vigilance si active exercée par les chefs de l'Eglise, ils se maintinrent en Syrie jusqu'au cinquième siècle, époque où les mesures les plus précises et les plus rigoureuses mirent fin à l'existence de la plupart des partis gnostiques.

LE GNOSTICISME ÉGYPTIEN.

Le groupe égyptien, le plus nombreux, le plus savant, le plus fécond de tous en idées et en sectes nouvelles, eut son siége principal dans Alexandrie, dans ce foyer de science où se développèrent tant de doctrines religieuses et philosophiques. On distingue dans ce groupe trois écoles principales, celle de Basilide, celle de Valentin et celle des Ophites, qui eurent leurs branches et leurs divisions, mais qui toutes eurent de commun un véritable éloignement pour la spéculation orientale et un attachement profond pour la spéculation égyptienne.

Basilide, le fondateur de la première, enseigna en Egypte vers l'an 131 de notre ère. Originaire de la Syrie il était venu chercher dans Alexandrie, sinon une science plus étendue, du moins une liberté dont on ne jouissait pas ailleurs au même degré. Il admettait en apparence trois sources de doctrine : des prophéties attribuées à des personnages d'ailleurs inconnus comme prophètes [Cham et Barchor], l'épître de saint Pierre, et la tradition rattachée à cet apôtre par l'intermédiaire de Glaucias, autre personnage inconnu. En réalité, il mettait sa

pensée personnelle au-dessus de toutes trois. Il exposa une partie de ses opinions plus ou moins clairement dans un ouvrage en vingt-quatre livres, Ἐξηγητικὰ, et peut-être sont-elles symboliquement indiquées sur ces petits monuments déjà nommés et qu'on appelle, d'après lui, pierres basilidiennes; seulement il faut considérer que toutes celles auxquelles on donne ce nom ne proviennent pas des Basilidiens, et qu'il en est beaucoup qui n'étaient que de simples emblèmes d'initiation et de confraternité.

D'après la spéculation basilidienne, Dieu, qui est éternel et sans nom, s'est manifesté en cinquante-deux déploiements successifs, chaque déploiement se composant de sept Eons, total 364, nombre exprimé dans les lettres grecques ABPAΞAΣ, et formant le monde des intelligences pures, le monde des lumières. A cet empire est opposé celui des ténèbres, celui du prince de ce monde, auquel Νοῦς, la première des trois cent-soixante-quatre intelligences, est venue arracher nos âmes. En effet il s'est réuni, dans le baptême du Jourdain, à l'homme Jésus pour amener par ses révélations un changement complet dans la condition morale de l'homme, en séparant *l'âme véritable* ou le rayon divin des *âmes advenues* du monde extérieur qui ont pénétré dans son sein.

A la mort de Basilide, arrivée vers l'an 136, un ancien platonicien qui connaissait le christianisme et les principales doctrines du temps, *Valentin*, fonda la seconde école de ce groupe. Il n'admettait en apparence que ces deux sources de vérité, tout le code sacré des Juifs et des chrétiens, et la tradition paulinienne telle qu'elle se trouvait dans l'enseignement d'un personnage aussi obscur que Glaucias, Théodas. En réalité, Valentin prenait dans toutes les doctrines, et mettait comme Basilide, sa pensée personnelle au-dessus de tout le reste. Il l'exposa dans plusieurs ouvrages [homélies, lettres] et dans ce traité *De*

la sagesse qui existe peut-être encore. [Ce serait le manuscrit kopte, intitulé la *Fidèle sagesse*, Σοφία πιστός, dont l'unique exemplaire connu est au British Museum. (V. mon *Histoire du Gnosticisme*, t. II, p. 40, et la Notice de M. Dulaurier.] Valentin s'attacha surtout à la théogonie égyptienne. On sait que celle-ci admettait trois manifestations principales, trois groupes de déploiements divins, l'ogdoade, la décade et la dodécade. Valentin emprunta à ces trois groupes, à ces trente intelligences, l'idée des trente Eons de son plérôme, qui forment quinze syzygies. Le dernier de ces esprits du monde supérieur est σοφία, l'âme du monde, laquelle voulut faire créer à son image la forme matérielle de l'univers par le démiurge; mais celui-ci, entraîné par l'orgueil, fit à sa propre image la principale de ses créatures, l'homme, qui lui réussit fort mal et serait fort à plaindre si la céleste σοφία ne lui eût envoyé un rayon de lumière divine. Ce rayon le rendit susceptible d'une rédemption par le fils de νοῦς (Christos), et par sa fille (πνεῦμα), rédemption qui, à son tour, rendra possible le retour dans le sein du plérôme.

Ce système, d'abord enseigné dans Alexandrie, le fut ensuite à Rome, où se rendirent dans cette période les chefs des principales doctrines, Valentin et Marcion, comme saint Paul et saint Pierre. Valentin eut de nombreux partisans, et deux de ses successeurs, Ptolémée et Marcus, fondèrent des sectes nouvelles. Sur la fin du deuxième siècle, saint Irénée, évêque de Lyon, trouva les Marcosiens assez nombreux pour qu'il se décidât à composer contre eux son fameux ouvrage *Adversùs hæreses*, une de ces réfutations où nous puisons les idées du Gnosticisme, comme nous puisons les opinions de Celse dans la réfutation d'Origène, et les opinions de Porphyre dans celle de saint Cyrille. Un autre évêque, disciple de saint Irénée, saint Hippolyte, qui vécut en Italie, crut également nécessaire de réfuter le Gnosticisme; mais on lui attribue à tort un ou-

vrage important sur les doctrines du premier et du second siècle, ouvrage qu'on croyait perdu et qui vient de se retrouver. [Miller, Ὠριγενοῦς φιλοσοφουμένα. Oxford, 1851. Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit*. 3 vol. Leipzig, 1852.]

La troisième école du groupe égyptien, les *Ophites*, s'emparèrent du système de Valentin et le modifièrent avec la même liberté que celui-ci avait mise à modifier la doctrine des Basilidiens. L'Eon Ophis y jouait un grand rôle. Ils développèrent surtout le dogme de la création par le démiurge et celui de la migration des âmes à travers les régions planétaires, qu'ils représentaient sur un tableau appelé Diagramme, et qui sont figurées sur les plus belles d'entre les pierres gnostiques. [Voir la description de ce diagramme dans l'ouvrage d'Origène contre Celse, le dessin qu'en donne notre *Histoire du Gnosticisme*, et comparer notre *Excursion gnostique en Italie*.]

LE GNOSTICISME ASIATIQUE.

Ce groupe n'embrasse que les Cerdonites et les Marcionites, sectes fondées, l'une par Cerdon, né en Syrie, l'autre par Marcion, né à Sinope, qui éclipsa complétement son précurseur et dont les disciples fort nombreux se répandirent, vers le milieu du deuxième siècle, en Italie, en Perse, dans les îles, en Asie Mineure et en Egypte, se distinguant par des mœurs austères et une forte organisation. De tous les systèmes gnostiques c'est celui de Marcion qui est le moins antichrétien, qui s'éloigne le plus du judaïsme et du polythéisme. Il a, plus que nul autre, la prétention d'enseigner le christianisme pur, sans aucune alliance de judaïsme, soit celui qui règne exclusivement dans l'ancien code, soit celui qui, suivant

lui, défigure encore le Nouveau Testament contrairement à la pensée et à l'œuvre de Jésus-Christ. En effet, Marcion se distingue par la ligne de démarcation absolue qu'il trace entre le christianisme et le judaïsme. Pour faire prévaloir son système il composa, à Rome sans doute, ses trois ouvrages principaux, le *Traité des antithèses* [entre les doctrines de l'Ancien Testament et celles du Nouveau], son *Evangile* [pour l'épuration de celui-ci] et son *Apostolos* [pour l'épuration des Epîtres.] [Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter*. Tubing. 1846. — Ritschl, *Das Ev. Marcions u. das kanon. Ev. des Lucas*. Tubing. 1846. — Baur, *Krit. Unters. über die kanon. Evang*. Tubing. 1847. — Volkmar, *Das Evangelium Marcions. Text u. Kritik*. Leipz. 1852.]

LE GNOSTICISME SPORADIQUE.

On embrasse sous ce titre toute une série de petites sectes, sans résidence fixe.

Les Carpocratiens, partisans de Carpocrates d'Alexandrie, professèrent dans la Cyrénaïque une sorte d'éclectisme spéculatif, où entraient Zoroastre, Platon, Aristote et le christianisme, et une sorte de morale très frivole, digne de la patrie d'Aristippe.

Les Prodiciens, disciples de Prodicus, furent peu nombreux et ne présentèrent de groupe remarquable nulle part, mais se firent détester partout pour leurs principes d'Ethique et leurs mœurs, qui sont dépeintes comme fort libres.

Les Ephiphaniens avaient leur siége principal dans l'île de Samé.

Les Antitactes, adversaires systématiques de toutes les

lois et institutions établies, proclamèrent la communauté de *tout ce que la nature offre à l'homme.*

Les Borboniens, les Phibionites, les Adamites, les Gnostiques proprement dits et plusieurs autres petites sectes, professèrent également des principes contraires à la morale universelle et se livrèrent systématiquement à des actions révoltantes, s'il n'y a pas dans les récits de leurs accusateurs une exagération extrême.

En résumé, on voit que le Gnosticisme, loin d'être un éclectisme ordinaire, a de grandes prétentions à l'originalité. S'il n'ignore aucune des doctrines du temps, et s'il les consulte toutes, il n'en suit aucune et les rejette dans leur ensemble, au nom d'une science puisée à des sources supérieures, et afin d'amener dans le dogme et la morale ainsi que dans toute la destinée de l'homme une révolution complète. Le rôle qu'il prétendit jouer dans le christianisme est celui que le Bouddhisme joue dans le Brahmisme. Son vaste ensemble et sa haute ambition excitèrent de vifs débats, surtout dans Alexandrie où il se trouva face à face avec saint Clément d'Alexandrie, Origène, Sexte l'Empirique, Ammonius Saccas et Plotin. Il agita l'Orient et l'Occident. A côté du mal qu'il fit, se place le bien qu'il provoqua et qui fut grand. Aidé du Manichéisme, il obligea les docteurs chrétiens à s'engager dans les débats de la spéculation orientale, en même temps que les philosophes les entraînèrent dans la spéculation grecque. Ce fut là sa mission providentielle. Du moins, dès qu'elle fut remplie, ses efforts succombèrent sous l'autorité de la loi et ses erreurs s'évanouirent devant l'enseignement de l'Eglise. Plus les docteurs chrétiens tenaient à ne pas être confondus avec les Gnostiques, comme ils le furent quelquefois par leurs adversaires et par Celse lui-même, plus ils furent obligés d'en étudier les doctrines et d'y opposer les leurs avec précision. Sous le point de vue éthique, le grand vice du

gnosticisme c'est d'avoir enfanté deux aberrations également désastreuses, un ascétisme extrême et un libertinisme sans mesure. Il n'est pas de plus forte sentence à prononcer contre un système que celle qu'il prononce lui-même en professant des doctrines qui dénaturent les mœurs et révoltent le sentiment éthique.

LE MANICHÉISME.

Fondé en Perse, au troisième siècle de notre ère, au moment où le Gnosticisme déclinait déjà, ce système, mélange d'idées gnostiques, zoroastriennes et chrétiennes, excita singulièrement le génie de la spéculation sans pourtant l'enrichir en aucune façon.

Manès admettait en apparence trois sources d'idées : 1° Quelques-uns des textes chrétiens, à l'exclusion de la totalité de l'Ancien Testament et de la majeure partie du Nouveau ; 2° son évangile *Er-Tenki-Mani*, qu'il disait venu du ciel, et qu'à l'imitation des Gnostiques, il avait rédigé et orné avec soin de peintures allégoriques ; 3° une révélation universelle, non limitée. Mais le fait est qu'à l'exemple de Philon, de Basilide et de Valentin, il puisa tout dans les doctrines existantes et dans sa pensée personnelle, se disant le παράκλητος promis par Jésus-Christ, et donnant pour base à toute sa doctrine la théorie persane ou chaldéenne de deux principes, de deux empires où rien n'est plus dans sa condition primitive, et celle d'une lutte à laquelle participent toutes les existences animées. L'homme est appelé à y prendre part en vertu du rayonnement de lumière ou du germe de vie supérieure qui est en lui, et que la rédemption est venue ranimer afin de le ramener dans le sein de Dieu.

Le système de Manès [qui fut mis à mort sur l'ordre de Varades Ier à l'âge de trente-sept ans, l'an 277, *pour avoir enseigné l'erreur des Saducéens*] est exposé dans son *Epistola fundamenti*, conservée par saint Augustin, dans une autre lettre de lui conservée par saint Epiphane, et dans quelques fragments réunis par Fabricius. [Biblioth. Græca. V, 284.] Mais ce n'est pas un système nouveau; ce n'est pas non plus l'enseignement imaginaire de deux principes absolus et éternels, ce n'est qu'un syncrétisme dénué de toute originalité et impropre à faire faire un pas à la philosophie, pour laquelle il a peu d'importance, puisqu'il n'est qu'une répétition, sous une forme symbolique, de l'ancienne doctrine de l'éternité de la matière. Toutefois il atteste l'entrée très ouverte des opinions orientales dans ce mouvement éclectique de la pensée humaine qui devint général à l'avénement du christianisme, et qui se prolongea jusqu'au commencement de l'ère musulmane, avec une grande prédilection pour l'Orient.

En effet, la spéculation orientale entra également dans la philosophie grecque, et cela sous deux formes distinctes, celle qu'on appelle l'éclectisme grec, et celle qu'on appelle l'éclectisme gréco-oriental. [V. sur le Manichéisme, Bayle, au mot *Manès*; Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, et Baur, *Das Manich. Religions System.*]

CHAPITRE II.

L'ECLECTISME, LE SCEPTICISME, LE MYSTICISME NÉOPLATONIEN DANS LEUR LUTTE AVEC LE CHRISTIANISME ET DANS LEUR FIN.

[80 à 600.]

LA PHILOSOPHIE ALLIÉE AU POLYTHÉISME.

Depuis l'avénement du christianisme la philosophie entre dans une voie nouvelle et, au premier aspect, d'un caractère bizarre : elle fait le contraire de tout ce qu'elle a fait jusque-là. Au moment où les lois lui laissent enfin toute sa liberté, elle fait mine de n'en plus vouloir et se met au service de la religion qu'elle vient d'abattre ; elle s'en fait l'esclave dans l'espoir que la nouvelle doctrine qui surgit sera opprimée à son tour et anéantie. Ce qu'elle traitait de superstition intolérable, elle le traite désormais avec toutes les démonstrations du respect : c'est l'antique gloire de la Grèce, la mère des arts et la nourrice de la science, l'hellénisme en un mot. Dans son ardeur pour ces fables dont elle a si bien démontré l'erreur, elle se fait persécutrice. Elle crie à Rome contre l'impiété des chrétiens, comme les poëtes et les orateurs avaient jadis crié à Athènes contre l'impiété des philosophes, et elle leur aura fait beau jeu quand ils

seront devenus la majorité. Sa conduite semble d'autant plus étrange que jusque-là son enseignement était une préparation plus directe au christianisme, et que ce que les apôtres y ajoutèrent [la liberté de la parole religieuse, l'égalité fraternelle de tous, la spiritualité du culte devenu une adoration intime sans victimes ni cérémonies], avait de quoi charmer des philosophes. Et cela séduisit en effet des Stoïciens, des Académiciens, des Pythagoriciens, qui firent à leur tour ce qu'avaient fait quelques Pharisiens, quelques Esséniens et quelques Thérapeutes, et qui embrassant le christianisme, en furent les meilleurs défenseurs. Cependant le nombre en fut petit, et la plupart des philosophes se montrèrent hostiles au dogme chrétien, témoins les conversions si lentes dans la cité philosophique par excellence. Si la nouvelle doctrine flattait la raison et la conscience, elle humiliait l'une et l'autre sur beaucoup de points en les soumettant à de rudes épreuves au seul nom de la foi. Aux yeux de la philosophie autant valait abdiquer, et c'est avec ce sentiment que, d'hostile qu'elle était jusque-là au polythéisme, elle se fit l'alliée de la religion qu'elle avait ruinée. Déjà l'une de ses écoles était retournée du scepticisme au dogmatisme et du dogmatisme à l'éclectisme. L'éclectisme devint la tendance dominante, et bientôt pour combattre le triomphe d'une religion qui alarmait par ses progrès de chaque jour, la philosophie s'allia avec le sacerdoce qu'elle avait raillé pendant six siècles. Alors les livres orphiques, les chants d'Olen et de Musée ne suffirent plus aux philosophes de la Grèce : il leur fallut d'autres oracles sacrés, et au lieu de l'éclectisme qui ne pouvait pas tenir en équilibre une religion pleine de mystères, ils voulurent un mysticisme entouré de pompes et de cérémonies; c'est alors qu'ils ressuscitèrent avec la doctrine de Platon celle de Pythagore, et ajoutèrent à toutes deux celles de l'Orient.

L'ÉCLECTISME GREC DANS LES ÉCOLES D'ATHÈNES, D'ALEXANDRIE ET DE ROME.

Les doctrines de l'Orient qui passèrent dans le christianisme pour y enfanter le Manichéisme et le Gnosticisme, pénétrèrent aussi dans la philosophie grecque pour y enfanter des enseignements éclectiques assez divers. Depuis longtemps la philosophie grecque penchait pour l'éclectisme. Parmi les successeurs de Platon, d'Aristote et de Zénon, plusieurs comprirent la nécessité de se compléter par l'adoption de quelques-unes des meilleures doctrines professées dans les autres écoles. Cette tendance perça enfin d'une manière prépondérante chez le platonicien Antiochus, qui professa dans Athènes, dans Rome et dans Alexandrie, au temps de Cicéron, qui lui-même la réfléchit aussi. Elle se fortifia, dans toutes les écoles, et prit deux faces principales. La première se borna à concilier ensemble les doctrines philosophiques de la Grèce : c'est l'éclectisme grec. La seconde admit aussi les doctrines d'Orient : c'est l'éclectisme gréco-oriental, fondé par les pythagoriciens et les platoniciens sur des croyances religieuses et des pratiques de magie et de théurgie. La première produisit des enseignements nouveaux, surtout dans les rangs des Stoïciens. Elle amena la doctrine d'Epictète, cet ancien esclave qui jouit d'une si haute vénération, d'abord à Rome sous Trajan, puis à Nicopolis en Epire, où il se rendit quand Domitien exila les philosophes de Rome. Le même esprit qui anime son célèbre *manuel* [ἐγχειρίδιον] se retrouve dans les discussions recueillies par son disciple Arrien, les διατριβαί τοῦ Ἐπικτήτου, en quatre livres.

Telle est aussi la pensée philosophique de Marc-Aurèle, dont les douze livres, Εἰς ἑαυτόν, composés entre l'an 160 et 180 de notre ère, sont écrits souvent d'un ton qui approche de celui de la morale chrétienne.

Dans les rangs des Platoniciens, la tendance éclectique grecque fit naître la doctrine de Potamon d'Alexandrie, dont l'époque est douteuse, mais qui essaya dans cette ville, après Antiochus, la conciliation de Platon et d'Aristote, qu'Ammonius y réalisa plus tard. L'éclectisme est encore plus prononcé dans les idées d'autres platoniciens, tels que Thrasylle, de Mendes en Egypte, qui joignait au platonisme l'astrologie; Théon, de Smyrne, qui conciliait Platon et Pythagore; Alcinoüs, qui nous a laissé une utile Introduction à l'étude de Platon, et Favorin d'Arles, qui professa ce choix de doctrines à Rome avec éclat et à Athènes sans succès.

L'ÉCLECTISME GRÉCO-ÉGYPTIEN ET ORIENTAL. — APOLLONIUS DE TYANE. PLUTARQUE. APULÉE. NUMÉNIUS.

Les Pythagoriciens et les Platoniciens dont les fondateurs avaient visité, outre la grande Grèce, l'Egypte et peut-être une partie de l'Orient, éprouvèrent le besoin de doctrines plus fortes, plus profondes et plus religieuses surtout que celles de la philosophie d'Athènes; un choix fait dans tout ce que les diverses écoles du monde grec enseignaient de plus positif, ne pouvait les satisfaire et l'Orient, ouvert depuis Alexandre, tenta leur curiosité. En face des doctrines si précises du Christianisme, du Gnosticisme et du Manichéisme, qui exposaient avec tant de fermeté des solutions très tranchées sur les plus grands problèmes de la spéculation, ils comprirent qu'à leur tour

il fallait puiser là où avaient puisé leurs adversaires, en Orient. Ces systèmes si absolus attiraient de nombreux partisans, et à leur exemple, les philosophes recoururent à des sources d'ailleurs aussi fameuses dans leurs traditions que dans celles des chrétiens et des juifs. C'était, en effet, l'opinion générale des écoles grecques que l'Orient qui avait été le berceau du genre humain, était aussi celui de ses croyances. Remonter à ces sources était donc une œuvre très philosophique et un droit universel. Quatre des personnages les plus intéressants qu'offre l'histoire des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, Apollonius de Tyane, Plutarque de Chéronée, Apulée de Madaure et Numénius d'Apamée, se firent les disciples de l'Orient avec des sentiments et à des degrés différents.

Apollonius, dont nous avons une très fabuleuse biographie faite par Philostrate, grand imitateur de Pythagore et grand enthousiaste, parcourut toutes les contrées un peu civilisées, visita tous les sanctuaires, se fit initier dans tous les mystères et fut traité en dieu par les polythéistes ravis de sa sagesse et de sa piété, même ceux de l'Inde. Soit qu'il affectât lui-même de s'assimiler à Jésus-Christ tout en imitant Pythagore, soit que les derniers défenseurs du paganisme gréco-oriental cumulassent sur ce thaumaturge tout ce qu'ils purent imaginer de perfections, de sciences et de miracles, Philostrate le choisit pour l'opposer au Fils de Dieu, qui venait de visiter la terre quand il s'avisa de la parcourir. [Baur, *Apollonius de Tyane et le Christ, ou Rapports du pythagorisme au christianisme*. Tubingue, 1832.] N'ayant laissé qu'un disciple insignifiant, Damis, et la postérité n'ayant plus rien de lui, car les lettres qu'on lui attribue ne sont pas authentiques, on ne possède plus sur son compte que des légendes; il est donc difficile de dire comment sa doctrine et son influence réelle répondirent à l'ambitieuse folie de ses admirateurs. Si tel que le présente Philostrate,

il est la plus haute expression de l'opinion que le monde grec se faisait alors de l'antique sagesse de l'Orient, cette opinion était pauvre, et l'on a peine à comprendre que ses disciples, sa renommée, et les traditions nées à son sujet, aient répandu et popularisé à ce point le culte des mystères de l'Orient et la recherche de ses arts secrets.

Ce culte et cette recherche sont sensibles aussi chez Plutarque, qui enseigna quelque temps à Rome, et remplit, ensuite, les fonctions de prêtre d'Apollon à Chéronée, où il mourut vers l'an 130. Toutefois, en esprit plus contenu et vivant d'aspirations plus élevées qu'Apollonius, Plutarque voulut remonter aux origines du polythéisme plutôt que de s'enchaîner à ses dégénérations, et au lieu d'en chercher les formes anciennes en Orient, il s'attacha davantage à l'Egypte. Dans son traité d'Isis et d'Osiris et dans ceux de l'oracle de Delphes, on voit même qu'à des noms égyptiens il substitue des idées toutes grecques, et qu'il professe un éclectisme plus hellénien qu'égyptien. En effet il a des vues philosophiques qui rappellent celles d'Anaxagore et de Carnéades; mais il est très vrai qu'il a de commun avec Apollonius l'amour des arts secrets, de la démonologie et de la magie.

Telle est aussi la tendance d'Apulée de Madaure, pythagoricien, Grec de naissance, mais auteur de l'ouvrage allégorique écrit en latin, *L'âne d'or*. L'un des plus féconds créateurs de cette démonologie que professa le polythéisme expirant, il est le charmant conteur du mythe philosophique, *l'Amour et Psyché*. Partageant toutes les prédilections de Plutarque pour l'Egypte et son antique sagesse, il fonde ses croyances jusque sur les écrits faussement attribués à Hermès-Trimégiste dont l'authenticité n'eût pas fait illusion à une critique un peu impartiale.

Pendant qu'Apollonius recherchait, dans l'Inde et la Chaldée, des arts secrets et d'antiques traditions que Plutarque et Apulée étudiaient en Egypte, un autre philosophe,

Numénius d'Apamée, pythagoricien aussi, mais en même temps admirateur exalté de Platon, dirigeait ses recherches du côté de la Palestine, contrée voisine de son berceau, et qui avait à lui offrir des documents plus purs et une science très antique, les doctrines sacrées des Juifs. Il paraît que Numénius eut occasion de les connaître, soit par les textes de l'Ancien Testament, soit par ceux de Philon. Du moins, il se prit pour Moïse, considéré comme législateur, théologien et moraliste, d'un tel enthousiasme qu'il disait « que Platon n'était que Moïse parlant grec. » Les travaux qu'il a faits réellement pour arriver à cette appréciation et l'influence qu'ils ont pu exercer seraient une des choses les plus propres à jeter du jour sur l'histoire de l'éclectisme gréco-oriental. Malheureusement nous n'avons plus de lui que de faibles fragments conservés par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*.

OPPOSITION A L'ÉCLECTISME GREC ET A LA FUSION DE PLATON ET D'ARISTOTE. — ATTICUS ET CALVISIUS.

Dans cette période bien peu de philosophes echapperent à l'influence des idées générales, au travail de conciliation des systèmes dogmatiques, et il ne s'en trouva que deux qui se firent remarquer par un dévouement sincère à la pureté primitive des deux doctrines dont s'enorgueillissait la Grèce à l'époque de sa splendeur. Ce furent Calvisius et Atticus, que personne ne voulut soutenir. Et cependant leur opposition à une ignorante fusion et leurs efforts pour maintenir la démarcation établie entre Platon et Aristote étaient l'œuvre de la raison même. D'ailleurs, l'un des deux opposants, Calvisius Taurus, de Béryte, la fit valoir avec énergie et avec éclat, dans Athènes, où il

enseignait au deuxième siècle, sous le règne d'Antonin le Philosophe. L'autre, Atticus, professa avec moins de talent à Rome, sous Marc-Aurèle; mais l'un et l'autre montraient avec une véritable supériorité de tact que cette fusion entre Platon et Aristote était impossible, que tout le système de Platon reposait sur la théorie des idées et tout le système d'Aristote sur la négation de cette théorie. La tendance générale et les nécessités de la situation l'emportèrent. Aux yeux de leurs contemporains les deux philosophes eurent un tort, celui de ne pas donner de doctrine positive. Leur siècle avait besoin de croyances, et hors d'état de s'en créer, il s'accommodait de toutes celles qui avaient eu crédit dans le monde.

Le scepticisme essaya vainement de se faire écouter au milieu de cette aspiration générale à des doctrines positives.

L'ÉCOLE SCEPTIQUE D'ALEXANDRIE. — ENÉSIDÈME. AGRIPPA. SEXTE.

Tel était le mouvement du siècle, son besoin de doctrines positives, qu'à peine il écouta les adversaires de l'éclectisme. Il suivit encore moins les représentants du scepticisme. De ceux-ci, il y eut toute une série. Mais trois d'entre eux parvinrent seuls à se faire remarquer : ce furent Enésidème, Agrippa et Sexte.

Enésidème vint lutter contre le torrent qui débordait partout, vers l'an 80. Il présenta, sous une forme nouvelle et plus développée, les arguments de doute anciennement présentés par Pyrrhon et Timon. Son ouvrage, qui formait huit livres, s'est perdu, mais Photius [c. 212] et Sexte nous en ont conservé quelques fragments. A ses dix arguments, Agrippa en ajouta cinq autres [τρόποι τῆς

ἐποχῆς] : le désaccord des opinions, la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être prouvée elle-même ou le progrès à l'infini, la relativité, l'hypothèse, le cercle vicieux ou la pétition de principes. Mais Enésidème et Agrippa avaient beau enseigner le doute pour procurer à leurs auditeurs le calme et les plaisirs [ἡδονὴ] de l'âme; ce fut peine perdue; ce qu'il fallait avant tout à l'âme c'était la force de vivre et la science de bien vivre; or le scepticisme est la famine de l'intelligence et ne donne ni l'une ni l'autre.

Les efforts d'Enésidème et d'Agrippa n'empêchèrent pas les progrès du dogmatisme, et il eût été fâcheux qu'ils produisissent un résultat aussi complet. C'est le plus grand malheur qui puisse arriver à la philosophie que de n'avoir plus de doctrines positives, de ne plus donner d'idées acceptées, de convictions. Le seul résultat désirable que le scepticisme doive obtenir, c'est de conserver la saine critique en sorte que la raison humaine ait toujours les yeux ouverts. L'école sceptique se trompa en voulant davantage. Elle eut pour partisans quelques médecins d'Alexandrie, et elle jeta un dernier éclat au commencement du troisième siècle de notre ère, dans la personne de l'un d'eux, Sexte, surnommé l'Empirique. Il y avait deux tendances principales dans l'école de médecine d'Alexandrie, le scepticisme empirique et le dogmatisme méthodique. Sexte combattit dans les rangs des premiers, professant dans Alexandrie, selon les uns, et dans Athènes, selon les autres, et composant contre le dogmatisme sous toutes ses formes les ouvrages les plus complets. D'abord [dans ses Trois livres sur les Hypotyposes de Pyrrhon] il fit sentir la différence entre les pyrrhoniens et les académiciens sceptiques, ainsi que les différences qui distinguaient les sceptiques anciens des sceptiques plus récents; puis, dans un second ouvrage [*Onze livres contre les mathématiciens*] il présenta toutes

ses objections contre les sciences et la philosophie en particulier. Le premier est dirigé contre les Grammairiens, le second contre les Rhétoriciens, le troisième contre les Géomètres, le quatrième contre les Arithméticiens, le cinquième contre les Astrologues, le sixième contre les Musiciens, les septième et huitième contre les Logiciens, les neuvième et dixième contre les Physiciens ou plutôt les Métaphysiciens, le onzième contre les Ethiciens ou les Moralistes, c'est-à-dire que les cinq derniers vont seuls contre la philosophie proprement dite.

Au fond, dans tout cela, il n'y eut rien de nouveau. Pour Sexte le scepticisme est l'art d'opposer les unes aux autres, de toutes les manières, les perceptions sensibles et les idées, de telle sorte que les raisons pour et les raisons contre se balancent, et qu'on arrive d'abord à la suspension, ἐποχὴ, puis au calme, ἀταραξία, au moins à la simple émotion, μετριοπάθεια. Cela montre que les sceptiques eux-mêmes étaient un peu éclectiques, et que leur doctrine ne pouvait pas offrir de grandes séductions aux esprits. Aussi ne trouve-t-on à Sexte qu'un seul disciple, l'obscur Saturnin. Il fallait autre chose à la philosophie, c'est-à-dire à la raison publique de la population grecque et romaine mise en face d'une doctrine puissante, qui venait joindre à l'enthousiasme religieux et aux vertus d'une vie sainte, l'autorité d'une haute science.

L'enseignement mystique eut plus de succès.

L'ÉCOLE MYSTIQUE D'ALEXANDRIE. — AMMONIUS SACCAS.

Ammonius enseigna dans Alexandrie d'une manière brillante une doctrine très remarquable qui le fit surnommer Θεοδίδακτος, depuis l'an 180 jusqu'à 243. Il fut donc le contemporain de Sexte, de Clément et d'Origène,

et il se rencontra sans doute avec eux, soit dans les écoles, soit ailleurs; mais, si religieux que fût son enseignement, ses tendances furent autres. On ne sait s'il était né polythéiste ou chrétien, car Porphyre dit l'un et Eusèbe dit l'autre; mais c'est un fait qu'il professa le polythéisme sans animosité contre les chrétiens et même avec respect pour quelques-unes de leurs théories, se dévouant à sa religion comme Philon s'était dévoué au judaïsme, c'est-à-dire mettant à son service la bonne philosophie, de quelque école qu'elle fût. Voyant l'affaiblissement général des anciennes convictions et le progrès incessant des nouvelles, il entra systématiquement dans les vues d'Apollonius de Tyane, d'Apulée, de Plutarque et de Numénius, montrant que dans les choses importantes Platon et Aristote étaient d'accord, insistant peu ou point sur Pythagore, mais complétant ou systématisant la démonologie de la Grèce par celle de l'Egypte et de l'Orient, et se rencontrant en cela soit avec Valentin soit avec Origène, ses contemporains et ses adversaires dans Alexandrie. Cependant il était essentiellement philosophe. Hiéroclès nous apprend, dans un texte conservé par Photius [V. *Bibl.* cod. 14 et c. 251, et mon *Histoire de l'école d'Alexandrie,* III, 247.], qu'Ammonius avant tout conciliait dans ses leçons Platon et Aristote. Cela est prouvé par deux textes qui nous restent, ou deux fragments de ses conférences conservés par Némésius. [V. ces deux textes importants dans mon *Histoire de l'école d'Alexandrie,* III, 350 et suiv.] Qu'Ammonius eût un penchant prononcé pour le mysticisme oriental, cela est probable, mais non pas établi par les textes. Psychologue subtil et éminent, comme le prouvent les beaux textes conservés par Némésius, il ne publia rien, mais il eut quatre disciples éminents qui écrivirent : Longin, l'auteur du traité *Du Sublime;* Hérennius, dont le traité indiscrètement publié, *Sur les démons,* s'est perdu; Origène, le païen, qui imita Hérennius et eut le même

sort, et Plotin, qui écrivit toute une série de traités, mais qui ne prononce pas une seule fois le nom de son maître. D'ordinaire on commence avec Ammonius une ère nouvelle; on le considère comme le fondateur de ce qu'on appelle le néoplatonisme ou l'école d'Alexandrie. C'est une erreur à éviter, puisque le néoplatonisme remonte à Antiochus, que ses principaux représentants sont tous antérieurs à Plotin, et que l'école philosophique d'Alexandrie est beaucoup plus ancienne qu'Ammonius, puisqu'elle remonte à Démétrius de Phalère. La dénomination d'école d'Alexandrie appliquée seulement à Ammonius et à ses successeurs est d'autant plus étrange que s'il se trouve des philosophes dans Alexandrie après Ammonius, aucun n'est de son école et qu'aucun de ses disciples n'a professé dans cette ville. A la mort d'Ammonius, Longin s'en est allé en Syrie, professer la réthorique dans Antioche; Plotin était parti d'Alexandrie avant la mort de son maître; Hérennius et Origène s'en retirèrent également. On comprend d'ailleurs que l'enseignement d'Ammonius ne se soit pas maintenu sur le théâtre où il avait jeté tant d'éclat. Un éclectisme purement grec, une conciliation habile de Platon et d'Aristote aurait pu séduire l'école essentiellement savante d'Alexandrie; mais un mélange de philosophie et de mysticisme oriental ne lui convenait pas. Ceux qui en voulaient, le trouvaient sous des formes plus riches dans le Gnosticisme, et sous des formes plus pures dans le Christianisme. Les autres Alexandrins préférèrent la philosophie érudite et critique, celle d'Aristote, qui a toujours régné à Alexandrie, tandis que Platon y a toujours passé pour un contemplateur.

C'est pour cela que le principal disciple d'Ammonius, son plus illustre continuateur, alla s'établir ailleurs, à Rome.

L'ÉCLECTISME MYSTIQUE A ROME. — PLOTIN.

Plotin n'eut pas un instant l'idée de se fixer dans Alexandrie, en face des critiques du Musée, des sceptiques de l'école médicale, des chrétiens du Didascalée et des gnostiques de toutes les écoles. Il n'était pas de la ville. Né à Lycopolis, en 205, il y était venu faire son éducation littéraire, et avait suivi quelques philosophes plus savants que méditatifs, qui ne lui avaient pas plu. Enfin il s'était attaché au Θεοδίδακτος et l'avait entendu pendant onze ans. En 243, âgé de trente-neuf ans, il avait pris le parti de se mettre à la suite de l'armée de Gordien [qui commandait en personne une expédition dirigée contre le roi de Perse, Sapor] soit pour se rencontrer avec la philosophie orientale, soit pour visiter les sanctuaires qu'avait visités Apollonius de Tyane. L'expédition de Gordien s'étant évanouie à sa mort, Plotin, obligé de s'arrêter en Perse, revint à Rome en 245. Il y vécut en philosophe contemplatif et enseignant, loin d'Alexandrie, cette grande place de guerre en fait de doctrines, et loin d'Athènes et d'Antioche, autres théâtres de polémique; ne se faisant qu'une petite querelle avec Longin, son ancien condisciple, qu'il qualifia de littérateur; se débarrassant d'un autre condisciple, Olympius, par sa froideur; n'attaquant aucun parti, sauf les Gnostiques qui n'étaient pas trop puissants; se gardant bien d'attaquer les chrétiens, qui l'étaient; préférant le commerce des dieux à celui des hommes; aimant en toute décence la société des femmes et s'entourant volontiers de ses disciples pour discuter et rêver à la création d'une Platonopolis pure, que l'empereur Galien avait promis de

fonder pour lui. Déçu dans cet espoir, affaibli par l'âge et assombri par le départ de Porphyre, qui s'était rendu en Sicile, Plotin se retira dans la Campanie, y continua la rédaction de ses traités de philosophie à laquelle l'avaient poussé ses disciples, et mourut en 268, après avoir achevé le cinquante-quatrième de ses livres, [que Porphyre retoucha, pourvut de titres et distribua en six catégories, chacune de neuf livres, d'où leur vint le nom d'Ennéades. Edition de Creuzer, avec la réimpression de la version latine de Marsile Ficin, faite sur un manuscrit nouveau, mais bien imparfaite encore. — *Vie de Plotin*, par Porphyre.]

La doctrine qu'il y expose a pour point de départ et pour base le platonisme; mais il y joint des idées empruntées à tous les systèmes, on dirait même au christianisme, le tout avec un esprit de foi et un ton d'autorité qui en font moins un enseignement de philosophie qu'une tradition religieuse, quoiqu'il divise la philosophie, comme les anciens platoniciens, en dialectique, physique et éthique. Pour lui la science, loin d'être quelque révélation venue dans l'âme, est la vie de celle-ci. Elle n'est pas l'image du vrai, mais la prise de possession du vrai. Par la science qui se puise dans l'intuition et donne la félicité suprême, la raison est une avec la vérité. Quand l'âme est forte, elle trouve le repos dans l'intuition de l'Un, du Bon, de l'Etre ou de Dieu. Plotin fait donc ce grand pas sur Platon, qu'il pose l'identité du Bon et de Dieu. Sa science n'a plus besoin de démonstration; car la coïncidence de l'amour de soi et de celle de Dieu est son dernier mot. L'âme tient son origine de l'Un par l'âme du monde, sa mère, qui a formé le monde et qui le gouverne, n'étant autre chose que l'intelligence divine; active et créatrice, elle est une image ou une face différente de l'Intelligence pure qui contient le monde intellectuel, le type du monde sensible. L'Intelligence est l'Un, se réflé-

chissant lui-même dans la pensée. Ainsi pour Plotin, il n'y a qu'un monde divisé en deux parties; il n'y a donc qu'un seul gouvernement. [Voir mon *Histoire de l'école d'Alexandrie*, III. 315 et 333.]

La plus belle partie de l'enseignement plotinien c'est l'éthique, et en cette partie brille la théorie sur le détachement de l'âme, l'attachement au beau sensible et l'aspiration au beau intellectuel. Il y a là un mysticisme moral d'une grande élévation. [III. 341-350.] Succédant à la simple étude, l'intuition rend l'âme digne de rentrer dans le sein de l'Un. Car le système de Plotin n'est après tout qu'un panthéisme plus métaphysique et plus mystique que tout autre. « Allons à notre patrie, » dit Plotin; « elle est là d'où nous venons, là où est notre père. Que d'abord l'âme s'habitue aux belles études, aux belles œuvres et à la beauté de ceux qui les accomplissent. Pour voir la beauté d'une âme, il faut faire comme le statuaire qui enlève et polit. Fais ainsi jusqu'à ce que l'éclat de la vertu divine apparaisse et que tu voies la tempérance fortement assise dans une majesté pure et sainte. Mais pour voir, il faut que l'œil soit bon. Si l'âme n'est pas belle, elle ne verra pas la beauté elle-même. Celui qui contemple Dieu et le Beau avec l'œil bon et l'âme belle sera semblable à Dieu et beau lui-même. Il s'élèvera à l'Intelligence, où il verra toutes les belles idées. Ces idées sont le Beau. Le Beau intelligible est la demeure des idées, et le Bon est la source du Beau. Le Bon et le Beau sont ensemble, mais le Bon est le premier.» [V. surtout le livre Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους, le huitième de la cinquième Ennéade.] Presque tout ce livre est tiré de Platon.

Plotin est d'autres fois d'accord avec Aristote, Chrysippe, Maxime de Tyr, Cicéron, les Pères, surtout saint Augustin, par la raison que tous ces philosophes ont puisé à la même source, le Platonisme. Plus fidèle à son maître, Plotin ne se fût pas perdu dans le panthéisme et l'ascé-

tisme mystique qui l'ont frappé lui-même d'une sorte de stérilité et d'impuissance pour le service que la philosophie demandait à la religion.

L'ÉCLECTISME MYSTIQUE EN SICILE ET EN SYRIE. — PORPHYRE ET AMÉLIUS.

Plotin eut assez de disciples insignifiants, quelques médecins, un poëte, plusieurs sénateurs, quelques dames romaines, un rhéteur, mais à peine cinq à six philosophes, dont deux penseurs remarquables, Amélius et Porphyre, l'un fort tranquille, l'autre fort actif. Il avait mal choisi son théâtre et il ne laissa pas d'école philosophique à Rome. En fondait-il une, s'il enseignait dans Athènes, dans Alexandrie ou dans Antioche? Cela n'est pas certain. Son maître Ammonius n'avait pas réussi dans la plus studieuse de ces trois villes. Plotin moins éloquent et fort embarrassé dans ses premières conférences, ne vivant que de Numénius et d'Ammonius, avait moins de chances encore. Il exerça toutefois une influence qu'on sentait encore au temps d'Eunape, qui nous apprend qu'on le lisait plus que Platon. Cependant quand on parle d'une école de Plotin, on ne doit entendre sous ce mot que l'enseignement néoplatonicien qui se fit depuis lui jusqu'à Proclus. En effet, il ne fonda aucune de ces institutions qu'on a coutume de qualifier d'écoles. Son enseignement ne se maintint lui-même qu'avec des modifications notables. Un historien d'ailleurs exact, dit hardiment : « La philosophie de Plotin fut continuée d'abord à Alexandrie en Egypte par Porphyre et Jamblique, puis par Proclus à Athènes; » mais il n'y a pas un mot de vrai dans la première de ces données, qui est si généralement

admise parmi nous aussi ; Porphyre et Jamblique n'enseignèrent pas plus à Alexandrie que Plotin.

En effet, si Porphyre, né en Syrie où il avait pu connaître les progrès du christianisme, continua l'enseignement de Plotin, il ne le professa nullement en Égypte et lui donna une direction nouvelle. Il en fit une polémique sérieuse et violente contre le christianisme, qu'il attaqua en un ouvrage de quinze livres, dont Cyrille d'Alexandrie nous conserve les arguments dans la réfutation qu'il lui oppose. Doué d'une activité extraordinaire, il enseigna quelque temps la philosophie et la rhétorique à Rome, voyagea ensuite beaucoup et apparut en Sicile, en Bithynie et à Carthage, évitant Athènes et Alexandrie, comme avait fait son maître. Enfin il revint mourir à Rome, après avoir écrit plusieurs traités de philosophie qui nous restent, une vie de Plotin, une vie de Pythagore et une histoire de la philosophie en quatre livres, qui est perdue. Elle avait pour objet de montrer que cette science avait eu des hommes plus éminents que le christianisme.

Amélius, né en Etrurie, se nommait Gentilianus, demeura vingt-quatre ans avec Plotin, recueillit toutes ses conférences [σονουσίαι] et en rédigea une collection de cent livres, qui s'est perdue. Enthousiaste de son maître, il réfuta ceux qui l'accusaient d'avoir tout emprunté à Numénius et se rendit lui-même, à la mort de Plotin, à Apamée, la patrie de Numénius.

Ce fut le dernier philosophe qui eut la parole libre. Après lui, la philosophie fut obligée de se réfugier dans les sanctuaires qu'on tolérait encore.

L'ÉCLECTISME MYSTIQUE ALLIÉ AUX SANCTUAIRES DE LA SYRIE ET DE L'ASIE MINEURE. L'INTRIGUE POLITIQUE. — JAMBLIQUE. EDÉSIUS. EUSTATHE. CHRYSANTHE. MAXIME.

Un des disciples de Porphyre, Jamblique, apporta des modifications sensibles à l'enseignement néoplatonicien: il le rapprocha des pratiques secrètes, des traditions du polythéisme sacerdotal dont Porphyre s'était éloigné. Loin de combattre comme lui la théurgie et la mantique, Jamblique goûta au contraire et célébra les arts mystérieux empruntés à l'Egypte et à la Chaldée, dans ses leçons et dans ses deux écrits principaux, *La manière de vivre de Pythagore*, et le manuel de théurgie qui a été intitulé par Gale, son éditeur, *Des mystères des Egyptiens, des Chaldéens et des Babyloniens*, un des ouvrages les plus curieux de l'époque et qu'on peut contester à Jamblique, mais qui paraît être de lui.

Sur la fin de sa vie, Jamblique qui était allé d'abord en Syrie, dont le climat lui convenait, fit une apparition à Alexandrie; mais il n'y resta guère et n'y fonda pas d'école. Il eut trois disciples distingués: Sopater, qui se rendit à la cour de Constantin le Grand où il fut bien accueilli; Edésius, qui enseigna à Pergame, et Eustathe, qui se rendit à la cour de Constance et se fit donner une mission auprès du roi Sapor.

Edésius eut, à son tour, pour disciples ou adeptes, Chrysanthe, Maxime d'Ephèse, Julien et ce même Eustathe qui avait déjà entendu Jamblique. Sous Porphyre, le néoplatonisme s'était fait défenseur ardent de l'ancienne religion ; sous Jamblique et Edésius il se fit théurgique. Sous l'une et l'autre forme il ne pouvait que déplaire à la politique byzantine assise sur le progrès du christianisme et la

ruine du polythéisme. Déjà il n'était plus permis aux philosophes polythéistes de professer toutes leurs opinions, et Edésius cachait un peu les siennes. Aussi un disciple de Chrysanthe, Eunape [Vitæ sophist. Ædesius.], nous dit à cet égard : « Edésius ne fut guère inférieur à son maître, si ce n'est pour l'inspiration. Il a pu d'ailleurs l'avoir et la cacher, à cause des temps, Constantin renversant les sanctuaires les plus illustres et bâtissant les édifices des chrétiens. C'est peut-être pour cela que les meilleurs disciples ont jugé convenable de garder un certain silence semblable à celui des initiés et des hiérophantes. »

Entre les deux religions, les rôles étaient ainsi changés complétement ; le christianisme, persécuté durant trois siècles, était devenu intolérant ; quand il formait la minorité, il implorait la liberté de conscience et de parole : devenu majorité, il la refusait à ses adversaires. C'est là l'histoire de tous les partis ; car le christianisme persécutant n'était plus la religion universelle de Jésus-Christ, la grande doctrine du royaume de Dieu ; il n'était que celle de l'empire. Quand il s'abaissa à ce point, la philosophie réclama au nom de ce qu'il avait tant de fois dit lui-même ; ce fut en vain. Cependant les philosophes polythéistes, ne perdant pas encore l'espoir de redevenir majorité, se consolèrent par toutes sortes d'illusions, d'oracles, de conspirations d'école et de sanctuaires, et au milieu du quatrième siècle, ils virent tout à coup se réaliser un instant leurs rêves et leurs desseins si savamment préparés.

LA PHILOSOPHIE POLYTHÉISTE DANS SON ALLIANCE AVEC L'EMPIRE ET LE SACERDOCE. — JULIEN. SOSIPATRA. HYPATIE. OLYMPIUS. SYNÉSIUS.

Julien, écrivain distingué et rhéteur habile, à peine ar-

rivé à l'empire, professa ouvertement le polythéisme et fit tous ses efforts pour le rétablir en opprimant le christianisme. Chaudement assisté des philosophes Maxime et Priscus, il trouva plus de tiédeur près de Chrysanthe, qui toutefois accepta la mission de polythéiser la Lydie, conjointement avec sa femme Melita, parente d'Eunape. Les rhéteurs, Libanius, Thémistius et Salluste à leur tête, le secondèrent de toute leur puissance. Mais ces efforts échouèrent, surtout à Antioche et à Alexandrie, contre la résistance des uns et l'indifférence des autres; tous ces rêves de succès s'évanouirent rapidement, et quand Julien succomba au bout de dix-huit mois de règne, [Neander, Julian und sein Zeitalter.] les philosophes qui s'étaient le plus compromis avec lui furent frappés avec énergie. Maxime fut mis à mort. Chrysanthe mourut à Sardes dans une vieillesse avancée, laissant un disciple dévoué, Eunape. Les autres s'éclipsèrent. On croit que Priscus trouva un refuge dans Athènes. Libanius et Thémistius continuèrent à plaider la cause du polythéisme; d'autres n'enseignèrent plus que dans la très grande intimité. Libanius avait illustré les chaires de rhétorique d'Antioche, d'Athènes et de Constantinople, mais les Chrysostome et d'autres orateurs chrétiens leur disputèrent bientôt la palme de l'éloquence devant des auditeurs plus nombreux et plus enthousiastes.

A Alexandrie, les polythéistes avaient encore la liberté de professer la philosophie proprement dite; mais on n'y souffrait plus après Julien qu'elle s'alliât avec les superstitions religieuses et les pratiques du culte. Avec cette alliance, elle ne se maintenait plus qu'en se cachant dans les sanctuaires. Aucun des philosophes qui succédèrent à Plotin ne put donc professer sa doctrine dans Alexandrie. La veuve d'Eustathe, Sosipatra, espèce de pythonisse philosophe, s'y rendit un instant, mais reconnut aussitôt qu'il valait mieux pour elle de s'établir dans le beau

sanctuaire de Canope. Elle y joua un grand rôle et fut l'objet d'une sorte de culte, sachant par cœur les poëtes et les philosophes de la Grèce et admettant un certain nombre d'adeptes à ses mystères. Son fils Antonin, initié par deux Chaldéens, devint le prêtre du saint lieu et y attira beaucoup de monde, en mêlant au platonisme les traditions sacerdotales. Le sanctuaire de Canope se liait à celui de Sérapis dans Alexandrie même, et deux autres philosophes de cette cité, Olympius qui professait au Sérapéum, et Tyrannion, prêtre d'un temple de Bacchus, secondaient les travaux d'Antonin. Pour y mettre fin, l'évêque Théophile en écrivit à l'empereur Théodose et fit donner l'ordre de démolir le Sérapéum, ce qui fut exécuté l'an 391, malgré la résistance d'Olympius et celle de la jeunesse qu'il menait. Ainsi alliée aux superstitions et aux intrigues saderdotales, la philosophie fut persécutée; mais quand elle demeurait elle-même, son enseignement était encore toléré à Alexandrie. Vingt ans après la destruction du Sérapéum une platonicienne distinguée, Hypatie, fille du mathématicien Théon, la professa avec éclat. Née vers 370, élevée par son père dans le culte d'Aristote, et par Plutarque, à Athènes, dans le culte de Platon, elle eut pour disciple un des hommes les plus éminents de cette époque, Synésius, depuis évêque de Ptolémaïs. Les païens l'applaudirent comme une divinité, et peut-être aidait-elle à cette assimilation. C'était provoquer avec témérité la haine des chrétiens. Fanatisée pour le polythéisme mystique, elle ajouta à ce tort celui de se mêler d'affaires publiques, de prendre parti contre l'évêque pour le préfet, qui était païen. Elle périt victime des colères qu'elle souleva (415), tandis que les leçons du péripatéticien Olympiodore et celles du platonicien Hiéroclès II, qui accordait Platon et Pythagore, ne furent pas troublées. Aussi le jeune Proclus [né en 412], venu de Constantinople à Alexandrie pour les entendre, aurait pu s'y

attacher à la bonne philosophie, dans une chaire libre et savante, car Olympius lui destinait sa succession; mais préférant le mystère des sanctuaires qui avait de fidèles représentants à Athènes, dans la personne de Plutarque II et de Syrianus, il s'y rendit [l'an 434], pour recueillir leurs leçons et leur école.

LE PLATONISME MYSTIQUE A ATHÈNES ET LA FIN DE SES ÉCOLES.— PLUTARQUE II. SYRIANUS. PROCLUS. MARINUS. ISIDORE DE GAZA. SIMPLICIUS.

Quand Proclus se rendit à Athènes, il n'y trouva plus aucune des anciennes écoles; mais ce foyer de polythéisme entretenait encore un peu de philosophie. A l'étude des textes de Platon et d'Aristote on ajoutait celle de ces écrits supposés qu'on appelait oracles de Zoroastre ou oracles chaldéens, qui furent recueillis alors par Proclus et depuis par Gémiste Plethon [Stanley, hist. phil. orient. édit. J. Clerico.—Fabricius, I, p. 310.]. Plutarque expliqua à Proclus le Phédon et quelques livres d'Aristote, en l'exerçant à la rédaction de ses leçons; et Syrianus, d'abord l'aide, puis le successeur de Plutarque, continuant ces leçons, lut avec lui, outre les œuvres d'Aristote, Platon et Jamblique. La fille de Plutarque, Asclépigénie I, y ajouta des leçons sur les oracles, les écrits orphiques, la théurgie et les grandes orgies. Pour ces mystiques Aristote n'était qu'une introduction à Platon, et Platon conduisait par Pythagore à Orphée, aux Chaldéens et à Hermès-Trismégiste. Proclus devenu chef de cette école mystique, conçut l'ambition de rétablir dans Athènes l'enseignement complet, embrassant la rhétorique, la poétique, les mathématiques et l'astronomie; mais rien ne favorisant plus ce dessein, il ne put guère

enseigner publiquement ni permettre qu'on prît des notes dans ses leçons [συνουσίαι ἄγραφοι], et il fut obligé de se cacher pour adorer ses dieux de prédilection, Hécate, Minerve et Esculape. Il composa des hymnes en l'honneur des dieux; des traités d'astronomie; des commentaires d'Euclide; un commentaire d'Hésiode; six livres sur la théologie de Plotin; une introduction à la théologie en 212 propositions; des commentaires sur plusieurs dialogues de Platon, en particulier sur le Timée; des traités de la providence, du mal, etc.; dix-huit arguments contre les chrétiens ou contre la non-éternité du monde [Editions de M. Creuzer et de M. Cousin]. Voyant le peu de succès de son enseignement, il mourut [en 487] avec le sentiment qu'il était le dernier membre de la chaîne hermaïque. Sa doctrine est essentiellement celle de Platon et de Plotin, mais il est encore plus mystique que ce dernier; il aspire à une intuition plus complète et à une union plus intime avec l'Intelligence pure, l'Un. Cette union dépend, selon lui, d'une pureté absolue, d'une régénération qui amène la mort du sensible, un détachement complet [ἅπλωσις et ἕνωσις]. Dans une ferme croyance que les hommes sont, par leur nature même, unis aux dieux, les dieux à l'univers, est la source de la félicité suprême; et la grande affaire de l'homme et de la science, c'est la ressemblance avec Dieu [V. mon histoire de l'Ecole d'Alex. III, p. 446, 2e édit.] Toute l'existence du philosophe fut consacrée à la pratique de cette théorie de ressemblance et d'union avec Dieu, de retour dans son sein. Souvent sa doctrine a l'air d'une anagogie semi-chrétienne, semi-gnostique. Proclus veut que l'âme qui aspire à s'élever recoure à la prière, pour qu'il y ait en elle *foi*, *vérité* et *amour*, ce qui sauve les âmes. Son anagogie complète a ces cinq degrés: la science, la pureté morale, la communication de l'âme avec l'essence divine, l'illumination par la lumière céleste et l'identification avec le

Un. Celà rappelle en quelque sorte l'anagogie de saint Cyrille de Jérusalem, et cela atteste l'ascendant des idées chrétiennes sur la pensée même de ceux qui se consumaient à le combattre. Malgré ces emprunts, Proclus eût peu d'influence; les prédilections du siècle étaient pour ces assemblées chrétiennes où s'unissait un culte austère et spirituel à l'exposition de doctrines fortes et touchantes. Proclus eût des disciples qui ne méritent pas d'être cités, et un successeur moins connu par un commentaire sur Euclide que par une biographie de son maître, sorte de panégyrique sur ce thème, qu'il accomplit la loi morale et fut le type de l'humanité en s'élevant des vertus éthiques et politiques aux vertus purifiantes et contemplatives.

Le successeur de Marinus, Isidore de Gaza, au lieu de rester à Athènes, tenta fortune dans Alexandrie; mais il n'y obtint point d'ascendant non plus, étant au-dessus des superstitions d'Athènes et au-dessous de la science d'Alexandrie. [Voir sa biographie par Damascius, son successeur, dans les extraits de Photius, c. 242.] Au départ d'Isidore, ce fût Zénodote qui le remplaça quelque temps, et qui eut pour successeur Damascius. Ce dernier, instruit dans la science telle qu'elle florissait encore parmi les Alexandrins, établit dans l'école d'Athènes un enseignement plus pur, on le voit dans son traité : Problèmes et solutions sur les Principes [éd. Kopp.]; mais il n'y avait plus de succès à espérer pour le polythéisme, quelque scientifique qu'il se fît. Seulement Damascius eut le bonheur de laisser un successeur digne de lui, Simplicius, qui fut le dernier et un des plus savants chefs de cette école.

Simplicius avait été formé en partie à Alexandrie où il avait suivi un maître distingué, Ammonius II, et il enseigna dans les deux villes. Mais, l'an 529, Justinien décida que désormais la philosophie ne serait plus professée à Athènes, et que personne n'expliquerait les lois, ce qui

mit fin à l'enseignement de ce mysticisme éclectique que d'ordinaire on appelle *Alexandrin*, quoiqu'il n'ait jamais été professé ni même toléré dans Alexandrie. Justinien ne proscrivit pas la philosophie grecque partout ; il ne ferma que l'école d'Athènes. Il est vrai que Simplicius, Isidore et Damascius, accompagnés de quatre autres philosophes, se retirèrent de l'empire avec un peu d'éclat, se flattant de trouver dans le roi de Perse un ami sincère de la philosophie ; mais le fait est qu'on toléra encore l'enseignement polythéiste dans l'Egypte grecque. Si ces exilés volontaires, rentrés dans leur patrie au bout de quelques années [quand la paix fut rétablie entre l'Empire et la Perse, v. Suidas, au mot πρεσβεῖς], n'enseignèrent plus désormais comme faisaient ceux d'Alexandrie, c'est que la philosophie, ou la raison publique, s'était faite chrétienne, et que son enseignement était bien supérieur à celui des philosophes polythéistes engagés dans la théurgie et la magie de Zoroastre, au nom d'Orphée et d'Hermès.

Depuis Origène, qui avait dépouillé ses adversaires avec tant de bonheur, leur doctrines étaient vaincues et ne pouvaient plus rivaliser avec celles des écoles chrétiennes.

L'ÉCLECTISME ET LE MYSTICISME CHRÉTIENS. — JUSTIN MARTYR. CLÉMENT D'ALEXANDRIE. ORIGÈNE. NÉMÉSIUS. SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE. DENYS L'ARÉOPAGITE.

Le christianisme, appelé par la perpétuité de sa substance à une variété indéfinie de formes, s'était fait philosophie dès son origine. Saint Paul avait enseigné à Athènes et à Rome, villes de rhéteurs, de sophistes et de philosophes ; saint Jean, à Ephèse, où régnaient toutes sortes de sectes ; saint Marc, à Alexandrie, le grand foyer de la science grecque. Cependant ces chefs n'avaient pas

enseigné de philosophie, et malgré leur polémique contre cette science, la forme de leurs discours n'était pas plus philosophique que le fond lui-même. Ce fut autre chose quand des philosophes eurent embrassé le christianisme et que les plus éminents docteurs de l'Eglise eurent fait leurs études dans les écoles des philosophes. A partir de ce moment, les uns et les autres lui donnèrent volontiers une forme d'autant plus soignée qu'on leur reprochait plus vivement leur dédain pour les belles études. C'est ce que firent successivement des écrivains distingués sortis de diverses écoles, et heureux de démontrer l'excellence de leur choix. Et d'abord Justin Martyr, qui était né à Sichem au moment où mourut saint Jean, et qui embrassa le christianisme après avoir été élevé dans le platonisme, écrivain éloquent et savant, insista très philosophiquement dans un *Discours aux païens,* dans une autre *Exhortation* et dans un livre contre les *Erreurs d'Aristote* [le traité contre divers dogmes d'Aristote est apocryphe. Hase, Journal des Savants, juin 1853.], sur l'incohérence, les variations perpétuelles et les contradictions du polythéisme. Si les poëtes et les philosophes grecs contiennent des vérités divines, ils les ont empruntées directement ou par des intermédiaires aux textes sacrés. A l'appui de cette thèse, Justin cite Platon et Aristote comme Orphée, Homère et Ménandre, rappelant surtout [dans son traité sur le monothéisme] le beau passage où ce dernier disait [dans les Adelphes] qu'il existe une morale fondée sur la nature de l'homme, indépendante de toutes les opinions spéculatives, antérieure à toutes les conventions, et que, dans les âmes vertueuses, les facultés d'intelligence sont un reflet de la nature divine, ou plutôt Dieu lui-même. C'était rentrer dans la méthode de saint Paul citant aux Athéniens un texte d'Aratus sur notre origine céleste. A l'époque de Justin, une telle hardiesse, si fréquente qu'elle fût, était encore pleine de pé-

ril, et sur ces appels si éloquents et si fermes, si inquiétants pour une cause déjà frappée au cœur, Justin dénoncé par le cynique Crescent, eut à souffrir le martyre. C'était sous le règne du stoïcien Marc-Aurèle, qui persécutait les chrétiens comme souverain et les dédaignait comme philosophe. Les écrits du martyr n'en furent que plus admirés ; on voit par ceux de saint Irénée, de Jean d'Antioche, de Tatien, de Méthodius et Jean Damascène, qui nous conservent des fragments de ceux de saint Justin perdus pour nous, l'empressement qu'on mit à les étudier. Hermias et Tatien, deux autres philosophes sortis de l'éclectisme polythéiste, suivirent la même ligne de conduite que Justin, montrant le christianisme supérieur à la philosophie. Le premier lança une vive *Raillerie contre les philosophes païens* ; le second essaya de gagner les platoniciens et les gnostiques à la religion chrétienne en leur faisant des concessions qui compromirent la pureté de sa foi et l'égarèrent lui-même. Pantène, qui avait professé le stoïcisme avant d'entrer dans les rangs chrétiens, conçut une œuvre plus féconde ; il fonda dans Alexandrie ce *didascalée* qui, d'une école de catéchumènes, en devint une de docteurs. Athénagore, qui avait d'abord professé la philosophie païenne, vint bientôt y enseigner la doctrine évangélique, en attendant que Clément d'Alexandrie, philosophe éclectique, en fît une institution rivale des écoles les plus savantes, s'attachant, comme jadis Philon et Aristobule, à dépouiller tous les autres systèmes pour mieux orner le christianisme. Du moins, il le para de tout ce qu'il trouva de plus pur chez les philosophes de la Grèce, les sages de l'ancienne Egypte et les gnostiques en face desquels il enseignait, ainsi que chez les Juifs d'Alexandrie dont il lisait les plus célèbres représentants. En effet, il proclama tout haut cet éclectisme : « Ce que j'appelle philosophie, ce n'est pas celle du Portique, celle de Platon, celle d'Epicure ou celle

d'Aristote, c'est tout ce qui est bien dit par chacune de ces sectes, tout ce qui enseigne la vertu, joint à la science: tout cet ensemble éclectique, je l'appelle philosophie. » [Strom. lib. I, p. 338. Ox.] Bientôt Clément s'adjoignit pour ces travaux d'enseignement supérieur et de conciliation philosophique, un disciple qui s'y distingua encore davantage, Origène, qui dirigea l'école à partir de l'an 203. Saint Clément la reprit et la garda jusqu'à sa mort, de 213 à 220. Origène recueillit alors cette belle succession, cette mission à la fois de lutte et de rapprochement, et il fit ces trois choses : il admit dans son enseignement tout ce qu'il trouvait de bon dans la philosophie en général, mais surtout dans Philon et dans les doctrines de l'Orient ; il systématisa cet enseignement et fonda la dogmatique alexandrine [v. son traité περὶ ἀρχῶν] ; il la défendit contre les attaques du plus habile de ses adversaires, Celse, en la distinguant de celle des sectes les plus savantes et en la présentant sous sa forme la plus acceptable pour les philosophes. [Voir ses VI livres Contrà Celsum.] Ce désir de leur plaire l'égara comme il avait égaré Tatien, et non pas en psychologie seulement, mais en théologie et en pneumatologie. Ainsi, quand il explique la supériorité de Dieu le Père à l'égard du Fils et du Saint-Esprit, il le dit supérieur à tous les esprits, le Dieu véritable, et plus digne de respect que les dieux qui l'entourent. Il admet une création éternelle, comme pour s'entendre avec l'éternité de la matière que la spéculation grecque opposait à la création véritable ; il prête à Jésus-Christ un corps plus éthéré et plus subtil que celui de l'humanité, et il enseigne cette palingénésie plotinienne qui renverse la doctrine apostolique sur les peines de l'éternité et le lieu qui y est affecté, l'enfer.

Or s'il était important que les docteurs chrétiens s'emparassent de toute la philosophie grecque et orientale, puisqu'ils se trouvaient non-seulement en face des Gno-

stiques les plus dangereux, les Valentiniens et les Ophites, mais en face d'un philosophe qui s'emparait de quelques-unes des idées chrétiennes pour leur disputer les intelligences avec plus d'éclat, Ammonius, ce qui importait davantage, c'était de conserver la pureté de la doctrine ; et l'Eglise ne remplit que son devoir le plus impérieux en y ramenant avec fermeté le docteur qui répandait sur elle la plus grande illustration. Si elle le laissait faire, la théologie chrétienne se perdait dans la philosophie du temps, ce qui est son éternel écueil, son péril renaissant dans tous les siècles. [V. Guericke, de Scholâ quæ Alexandriæ floruit catecheticâ.]

Telle fut l'influence d'Origène et l'ascendant de son exemple, qu'à partir de son enseignement et de ses écrits, tous les docteurs chrétiens s'appliquèrent à la philosophie, en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure et en Grèce comme à Alexandrie. Il le fallait pour deux raisons. D'abord, dès qu'on s'élève à la hauteur où le christianisme appelle les esprits, on ne demeure pas étranger à une puissance telle que la philosophie ; ensuite, pour disputer les intelligences aux philosophes, il fallait leur science. On se rencontrait donc à la fois forcément et volontairement avec la philosophie, et les plus distingués d'entre ceux qui aspiraient à l'enseignement dans l'Eglise suivaient avec ardeur les leçons des philosophes et des orateurs, afin d'apprendre d'eux l'art de mieux prendre leur place. A Alexandrie, à Antioche et à Athènes les auditeurs les plus studieux des professeurs les plus éloquents étaient des chrétiens ou de futurs chrétiens. Ce qui contribua le plus à la chute de l'enseignement polythéiste, ce fut sans doute son infécondité, mais ce fut aussi la supériorité de celui des chrétiens enrichi des dépouilles de l'ennemi. Cette supériorité mit la philosophie païenne dans un isolement qui bientôt fut d'autant plus complet qu'elle se constituait en une opposition plus tranchée

avec la politique du temps. Le développement de l'enseignement philosophique des chrétiens en fut plus rapide. Ce qui lui imprimait cette marche triomphale, c'étaient surtout ces beaux écrits de saint Clément d'Alexandrie et d'Origène, où les lettres et la philosophie décoraient si heureusement l'enseignement supérieur en venant ajouter les puissances de la spéculation et les grâces du langage à l'autorité de la religion. Il était tout simple que la philosophie fût recherchée dans les rangs des chrétiens quand leurs principaux orateurs, écrivains et docteurs étaient philosophes, et tout simple que l'influence des études faites par eux dans les meilleures écoles du temps apportât dans leurs prédications comme dans leurs écrits un charme tout nouveau, celui de la forme, auquel le plus grand nombre est si sensible. Voilà ce qui tout à coup plaça si haut saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Naziance, penseurs admirables, malgré l'éclectisme trop peu mesuré qui les entraîne sur les pas d'Origène. A côté d'eux s'élevèrent des hommes moins illustres mais encore distingués, saint Cyrille d'Alexandrie; Eusèbe de Césarée; Némésius, évêque d'Emèse; Enée de Gaza, élève d'Hiérocles le néoplatonicien, qui se fit chrétien après avoir professé la philosophie à Alexandrie et composa un dialogue mi-chrétien mi-platonicien intitulé *Théophraste;* Zacharie, évêque de Mitylène, élève d'Ammonius Hermiæ, qui fit un dialogue intitulé *Ammonius*; Jean Philoponus, élève du même Ammonius, et qui professa la philosophie et la grammaire. La question de savoir jusqu'à quel point ces études altérèrent la prédication et l'enseignement appartient à l'histoire de l'éloquence sacrée [V. le Cours de M. Villemain sur l'éloquence des Pères, et le Discours de M. Matter, Du vrai type de l'éloquence sacrée] et à celle du dogme. [V. les écrits de Souverain, Baltus, Mosheim, Loeffler et Keil.]

Plusieurs de ces docteurs écrivirent des traités spéciaux

de philosophie, et réfutèrent ceux des philosophes : Cyrille combattit Porphyre ; Philoponus Simplicius. Et tout en les combattant quelques-uns conservèrent des fragments précieux de philosophie païenne. Némésius a conservé des leçons de Numénius et d'Ammonius I ; Eusèbe, dans sa Préparation évangélique, a conservé un nombre très considérable d'autres textes philosophiques, joignant ainsi, comme Clément et Origène, à la spéculation grecque les convictions chrétiennes. Or ils avaient sur leurs adversaires un avantage immense et qu'un de leurs successeurs se donna bientôt de la manière la plus complète.

La plus complète installation de la philosophie dans le christianisme se voit dans quatre ouvrages pseudonymes du Ve siècle attribués à Denys l'Aréopagite et qu'on doit assimiler, sous le rapport de la hardiesse dans la fusion, aux écrits de Philon : le traité *de la hiérarchie céleste,* qui décrit les différentes classes d'anges ; celui *de la hiérarchie ecclésiastique,* qui la montre une image de la cour céleste ; celui *des noms divins*, qui montre comment on peut représenter la majesté suprême par des noms qui expriment au moins des faces particulières de son essence, et la *théologie mystique,* qui a pour objet Dieu considéré en soi, et qui oppose à la théologie toute symbolique du traité précédent la théorie de Dieu absolu, inaccessible, imparticipable. De même que le but de Philon est de mettre le platonisme, non pas d'accord avec le judaïsme, mais au service de ce système, le but du faux Denys, écrivain plein de génie et de piété, est de mettre, non pas le néoplatonisme d'accord avec le christianisme, mais au service de cette religion. C'est dans ce sens qu'il arrive de l'Un, principe du mysticisme platonique, à la conception trinitaire de la théologie orthodoxe. Dieu est *unité* de sa simplicité suprême ; *trinité* des trois hypostases de sa fécondité ; *paternité* divine et raison de la paternité humaine. La théorie des idées, que les nouveaux platoniciens avaient si lar-

gement développée à Alexandrie, à Rome et à Athènes, joue aussi un certain rôle dans le faux Denys, ainsi que celle des paradigmes et le principe platonicien, que les *paradigmes* sont les raisons essentielles des choses en Dieu, et qu'ils préexistent en lui à tous les êtres créés.

Ce sont là de véritables répétitions; il n'y a d'original ou de nouveau dans ces traités que la simplicité avec laquelle l'auteur chrétien incorpore à sa dogmatique les théories les plus incompatibles avec son caractère essentiel. C'est ainsi qu'il s'approprie aussi sur la question du mal la doctrine purement spéculative ou scolastique, que le mal n'est dans les êtres qu'une privation, qu'en tant qu'il leur manque quelque chose, définition qu'ont adoptée d'ailleurs les docteurs les plus orthodoxes, saint Augustin et saint Thomas. [Engelhardt, de Dionysio Areop. plotinizante. Erlang., 1820. Baumgarten-Crusius, Opuscul. theol., 1836. Meyer, Dionys. Areop. et mysticorum sæcul. XIV doctrinæ inter se comparantur. V. surtout p. 38, note 1, et p. 42, De Uno.]

LA PHILOSOPHIE DANS L'ÉGLISE LATINE. — TERTULLIEN. LACTANCE. ARNOBE. SAINT AUGUSTIN. CLAUDIEN.

Dans cet amour des chrétiens pour la philosophie, il est une chose essentielle à remarquer : c'est qu'ils aiment la philosophie qui est d'accord avec la religion, menant à elle et soumise à son autorité, et qu'ils la combattent dès qu'elle se pose indépendante ou hostile. A l'origine du christianisme ce qu'on opposait à celui-ci c'était la philosophie. C'était au nom de la philosophie qu'on le combattait avec le plus de dédain, et les philosophes étaient ses adversaires les plus animés. Il y avait là de

quoi faire haïr la philosophie, même la bonne. Or si les docteurs éminents virent bientôt qu'il y avait deux philosophies, la vraie et la fausse, et que la première est une science indispensable pour qui veut connaître la vérité; s'ils recherchèrent dès lors les philosophes avec un sage empressement, tous les chrétiens n'arrivèrent pas à cette appréciation au même degré, et il se trouva parmi eux des esprits ennemis de toute philosophie, comme il s'en trouve dans tous les siècles. On s'appuyait même au besoin sur des textes bibliques pour motiver ces antipathies. Saint Paul demandait qu'on fût en garde, qu'on se défiât de la philosophie, et quoiqu'il entendît sous ce mot la sagesse faussement dénommée ainsi, on invoqua ses textes pour déclamer contre toute philosophie. Dans l'Eglise grecque nous avons vu Hermias se livrer à ce point de vue. Dans l'Eglise latine celui des docteurs qui est l'expression la plus forte de cette aberration, c'est Tertullien, prêtre de Carthage [mort l'an 220, à la même époque que saint Clément d'Alexandrie]. Moraliste d'un rigorisme exagéré, il connaît peu la philosophie, la proclame la source de toutes les hérésies [hæreticorum patriarchæ sunt philosophi] et la regarde comme une invention du diable. [Apolog., c. 47.—adv. Marc. V, 19.] S'il n'était pas entré de philosophes dans l'Eglise il n'y aurait pas eu de dissidents. Puis Lactance et Arnobe répètent les mêmes sentences. [Cogitationes omnium philosophorum stultæ sunt. Lact., Inst. divin., III, c. 5.] Le nombre de ces adversaires exaltés de la philosophie fut petit; mais, généralement, les écrivains chrétiens aimaient à faire voir l'infériorité ou l'insuffisance de la philosophie, tout en s'y appliquant beaucoup, en s'emparant de ses plus belles théories, en imitant son langage, en copiant les textes des philosophes, et en enrichissant la dogmatique et la morale chrétiennes de toutes les idées saines ou sublimes qu'ils y admiraient.

L'Eglise latine fut guidée dans cette voie par un homme dont le génie approchait de celui de Platon, au moins sous le point de vue de l'élévation et de l'invention, saint Augustin. Ce docteur, né en Afrique l'an 354 [il mourut en 430, au temps où Proclus débutait à Alexandrie], fit dans sa jeunesse, à Tagaste, à Madaure et à Carthage, des études et des lectures toutes polythéistes, s'attacha ensuite au manichéisme, mais revint bientôt, sous l'influence de saint Ambroise, par la lecture de saint Paul et celle de Platon, aux meilleures doctrines de son temps, et devint, comme prêtre et évêque d'Hippone, le défenseur le plus zélé de la pureté de la foi chrétienne. Ses écrits, qui forment trois classes [philosophiques, théologiques et mixtes] sont un peu oratoires et rappellent trop qu'il avait professé la rhétorique à Tagaste, à Carthage, à Rome et à Milan; il avait cependant traversé des phases de méditations diverses, même celles du scepticisme, et s'il n'avait pas saisi la philosophie grecque dans sa pureté, en sachant peu la langue, il professa du moins pour celle de Platon un attachement sincère. Il combattit la nouvelle Académie, il est vrai, comme toutes les doctrines du scepticisme, du manichéisme et du gnosticisme, mais toujours il discuta avec une raison ferme et un talent remarquable les questions de morale [le Pélagianisme] et celles de discipline [les Donatistes]. Tous ses écrits contribuèrent à répandre le goût et les idées de la saine philosophie. Aucun de ses nombreux ouvrages n'a pour objet spécial d'exposer cette science détachée du point de vue théologique, et malgré l'apparence des titres, c'est ce point de vue qui règne partout, dans le traité *De quantitate animæ*, les trois livres Contre les académiciens, les trois livres Du libre arbitre, le traité De la nature contre les manichéens, comme dans celui De la créance des choses que l'on ne conçoit pas, celui De la vie heureuse, et dans les livres De l'ordre. Dans tous, c'est la foi chrétienne qui do-

mine, et l'enseignement philosophique n'est jamais là avec ses ressources qu'à titre d'auxiliaire; lors même que le fond philosophique l'emporte, Platon ne s'unit à saint Jean que comme simple tributaire. Rassuré par ce point de vue qui satisfait l'Eglise, le pieux docteur compose avec les idées platoniciennes et aristotéliciennes une théologie ou une théorie sur la nature et les attributs de Dieu écrite avec une attention extrême à éviter toute erreur. Dieu est substantiellement répandu partout, mais si toutes choses sont en lui, il n'est pas néanmoins lui-même le lieu de toutes choses; il n'en a pas trouvé la matière préexistante à la création et ne l'a pas tirée de son sein, il les a créées *ex nihilo*. Or toutes les substances créées par lui ne pouvant être que bonnes, le mal n'existe pas en elles: il n'existe que dans les rapports qui s'établissent entre les êtres. Saint Augustin profite de la philosophie et du platonisme surtout pour sa christologie et son anthropologie comme pour sa théologie et pour sa morale. Après avoir défendu contre les manichéens dans un intérêt éthique la liberté qui est la condition de la responsabilité [v. son traité Du libre arbitre], il eut à remplir plus tard une tâche plus difficile, celle de concilier, dans sa polémique contre Pélage et la séduisante doctrine sur la volonté humaine, la doctrine évangélique de la grâce divine avec la théorie philosophique de la spontanéité pure. Sur cette question de la volonté humaine engagée dans la volonté divine, il eut le sort de tous ceux qui ont essayé d'expliquer d'inexplicables mystères : il n'expliqua rien. Saint Augustin ne s'attribue d'ailleurs aucune sorte d'infaillibilité, et rétracte aussi simplement les erreurs de sa science que celles de sa vie, gardant toujours entière sa foi aux doctrines révélées et y subordonnant ou y insérant celles des philosophes, bien assuré que les meilleurs d'entre eux ont eu la connaissance du vrai Dieu et que Platon parlant de l'illumination divine est d'accord avec saint

Jean parlant « de la lumière qui éclaire tout homme venu dans le monde. »

Dans son ensemble le vaste enseignement de saint Augustin était, sans nul doute, le plus imposant que le christianisme eût encore vu se constituer en son sein et le plus digne d'y régner. Il obtint cet honneur dans toute l'Eglise qui parlait sa langue. Son ascendant et celui qu'il avait procuré à Platon se voit, dès la génération suivante, dans l'ouvrage de Claudien de Mamers [prêtre de Vienne vers 470] sur l'immatérialité ou la non-corporéité de l'âme, écrit tout plein de lui et de Platon. Claudien fut peut-être un penseur plus distingué que saint Augustin; mais comme la société latine aimait beaucoup plus la philosophie éthico-religieuse que la spéculation un peu métaphysique, elle fit plus de cas de maint ouvrage médiocre écrit avec piété que d'un excellent traité de philosophie.

On sait que saint Augustin fournit à la scolastique latine presque toute la théologie, et Aristote presque toute la philosophie qu'elle se plut à professer. Deux écrivains distingués vinrent peu après lui continuer son œuvre, fonder la science scolastique des sept arts libéraux et mettre Aristote à la portée des écoles latines et chrétiennes; ce fut au moment où l'on allait fermer les écoles grecques et païennes.

LES SEPT ARTS LIBÉRAUX. LE NOMINALISME DANS SES ORIGINES. — BOECE ET CASSIODORE.

Nés l'un et l'autre quarante ans après saint Augustin et au moment où Claudien publiait son traité de psychologie, ces deux écrivains, aussi savants que pieux, rendirent des services également précieux à la cause des bonnes études, qu'ils cultivèrent avec amour, l'un dans la haute

Italie et dans sa prison, l'autre en Calabre, dans le monastère de Vivaria, fondé par ses soins.

Ce fut un ouvrage de morale religieuse où des idées platoniciennes se trouvent régénérées par le mysticisme chrétien, qui fit la fortune de Boëce comme philosophe, le traité de *la Consolation*, qu'il écrivit pendant les rigueurs et les angoisses d'une captivité de six mois qu'il subit à Pavie par ordre de Théodoric, roi des Goths, dont il avait été le conseiller. Il composa d'autres traités moins connus, mais qui exercèrent une influence réelle sur les études philosophiques; des traductions ou des commentaires des traités d'Aristote qui composent l'Organon ou la Logique de ce philosophe. Boëce n'était pas philosophe lui-même, et il se bornait à reproduire la doctrine péripatéticienne; mais, comme il jouit bientôt, à titre de martyr, d'une grande vénération dans l'Eglise d'Italie, le clergé fit de ses ouvrages le manuel de sa logique et de sa dialectique, se dispensant de recourir au texte grec et se contentant d'Aristote traduit. Enfin Boëce commenta aussi la traduction que Victorinus avait fait de l'*Introduction de Porphyre*, et une phrase de cet ouvrage devint l'occasion des théories si longuement débattues entre les réalistes et les nominalistes. Porphyre pose lui-même cette question: Si les genres ou espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence, et dans le cas où ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie. Cette question, Porphyre n'essaye pas de la résoudre, mais son commentateur la discute, conclut qu'en réalité les universaux sont dans les objets, tandis qu'en tant que conçus ils en sont distincts et séparés; et, après quelques rapprochements entre Platon et Aristote, livre ce débat de haute philosophie à la postérité, qui s'en occupera à plusieurs reprises et pendant sept à huit siècles.

Cassiodore, qui fut successivement ministre d'Odoacre,

roi des Hérules, et préfet du prétoire de Théodoric, roi des Goths, préféra, au bout de cinquante années passées dans les affaires, le charme des lettres et les douceurs de la retraite aux honneurs et aux dignités, établit dans son monastère une sorte d'académie et en fut le membre le plus laborieux. Il y fit un travail utile. Saint Augustin avait décomposé la science en ses divers éléments: grammaire, dialectique et rhétorique, géométrie, arithmétique et astronomie [2e livre du traité de l'*Ordre*]. D'après cette indication, et y ajoutant la musique, Cassiodore écrivit pour ses religieux le *Traité des sept arts libéraux* [les Institutions divines et humaines] qui devint au moyen âge le manuel général de la philosophie, comme son traité de l'Ame, joint à celui de Claudien et à celui de saint Augustin, fournit à cet âge la matière de ses discussions psycologiques.

Aristote et Platon, traduits, interprétés, rectifiés, complétés par saint Augustin, Boëce et Cassiodore : tels sont les éléments de la scolastique latine dont les destinées vont se présenter tout à l'heure.

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DANS L'INTERVALLE DE L'INFLUENCE GRECQUE A L'INFLUENCE ARABE.

[600 à 950.]

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE.

Avec le sixième siècle, commence ce qu'on appelle le moyen âge. C'est le caractère commun de la philosophie durant cette ère, d'être essentiellement religieuse, unie à la théologie au point de se confondre avec elle, et affaire de l'Eglise autant que de l'Ecole, en Orient comme en Occident. En effet, chez les Latins comme chez les Grecs, chez les Musulmans comme chez les Juifs, les Brahmanistes et les Bouddhistes, elle est à ce point engagée dans la théologie que partout elle est confondue avec elle, et que son véritable caractère c'est une incorporation en son sein. Toutefois si elle s'y ensevelit, elle y respire si bien qu'elle s'agite singulièrement. La religion la tient enchaînée aussi fortement qu'elle peut; mais jamais la philosophie ne perd entièrement la conscience de ses droits, et elle manifeste souvent le sentiment de sa dignité avec une noble audace, là même où elle est nouvelle. Cette dépendance n'est pas d'ailleurs un ordre de choses bien

nouveau ; c'est l'état antérieur à la liberté philosophique dont la Grèce avait joui un instant de Périclès à Alexandre. La dépendance n'est pas l'asservissement, et si elle est toujours un mal en théorie, en fait elle est souvent un bien. Ce qui a lieu au moyen âge en est un très grand pour tous les peuples. Si la religion et la philosophie s'unissent alors et se confondent, c'est que leur alliance seule est assez forte pour conduire le monde ; aussi cessera-t-elle, dès qu'elle aura rempli sa mission, comme elle avait cessé au temps de Thalès. Toutefois il ne faut pas pousser plus loin ce parallèle entre la marche philosophique du moyen âge et celle de l'antiquité. Celle-ci fut créatrice de toutes ces grandes idées et de ces puissantes conceptions qui forment comme la dot de l'humanité, tandis que le moyen âge ne crée rien. Il civilise la barbarie gothique et la barbarie musulmane, polit, aiguise et féconde l'intelligence humaine avec des débris de civilisation grecque et romaine; mais sa pensée, peu ambitieuse de découvertes dans les hautes sphères de la spéculation, demeure l'humble servante de la religion, et lui porte le flambeau où elle veut et tant qu'elle veut, toujours prête à l'éclairer, il est vrai, mais sans jamais l'empêcher de toucher aux ténèbres et de s'en édifier. Qu'on ne croie pas néanmoins que la part de la philosophie est nulle. Sous ces apparences d'humilité il y a une sorte de règne, du moins de puissance réelle, et c'est peut-être la philosophie qui domine au fond et dans la forme. Tout le nouveau platonisme possible a passé dans les œuvres de Denys l'Aréopagite et dans celles de saint Augustin. Pour la logique, la rhétorique et la poétique, l'Eglise grecque suit les manuels arrangés d'après Aristote par Jean Philoponus et Jean de Damas. [Traité de la dialectique ou de la logique.] L'Eglise latine suit les divers écrits de l'*Organon* d'Aristote et l'*Isagoge* de Porphyre, expliqués, résumés, arrangés par Boëce et Cassiodore.

La philosophie domine de même les autres religions et sous les mêmes apparences de subordination. La spéculation grecque pénètre dans le sein de la race arabe et brille d'un éclat nouveau dans celui des Juifs, où elle rivalise avec tout ce que le génie oriental produit de plus beau dans le Bouddhisme et dans le Mahométisme, véhicules de philosophie et sources d'enseignements auxquels on ne devait pas s'attendre, et dont nos historiens d'Occident ont le tort de parler trop peu au temps où ces écoles brillent le plus.

L'esprit humain fait en effet beaucoup de chemin pendant ce long espace de temps qu'on appelle le moyen âge, et il passe par bien des phases, en Orient comme en Occident. Il a l'air quelquefois de s'arrêter, de reculer et de se décourager, cela est vrai, mais s'il est loin d'y faire une course brillante, il n'en marche pas moins. Et si c'est avec peine, c'est qu'il rencontre de fortes entraves dans les invasions de la barbarie, dans les rigueurs d'un despotisme qui ne manque pas plus de raisons et d'habileté là où règne le christianisme que là où domine le mahométisme, dans les guerres de deux religions puissantes, dans la féodalité qui pèse sur l'Occident, dans le fatalisme qui pèse sur l'Orient, dans l'absence de langues polies et dans les mornes raideurs de la traduction qui, seule, lui ouvre les sanctuaires et lui livre les textes de la spéculation antique. Presque partout privée du feu et de la vie d'une parole libre et créatrice, la pensée philosophique de cet âge a la triste destinée de l'emprunt. Souvent enchaînée à des dogmes mystérieux, découragée par des efforts sans gloire, elle est menée néanmoins providentiellement et elle manque si peu d'excitation que plusieurs de ces causes d'abattement deviennent des sources d'animation : les colères légitimes d'un droit opprimé, la lutte des religions, celle des mœurs et celle des langues, et surtout cette énergique véhémence des convic-

tions qui enfante des expéditions où l'Europe entière se lève contre l'Asie et l'Afrique fanatisées par le Koran.

On doit distinguer, en Occident, quatre mouvements essentiels, quatre grandes phases que présente la pensée philosophique entre la clôture des écoles grecques et l'ouverture des académies de la renaissance.

D'Isidore de Séville [qui florissait vers 600], à Gerbert [qui florissait vers 950], règnent des études isolées, et l'on vit en apparence de manuels et de traductions, mais il y a des querelles très animées.

Dans l'intervalle, de Gerbert [mort en 1003], à Albert le Grand [qui brille dès 1250], il éclate une série de questions très vives sous l'influence de la philosophie arabe et celle des anciens systèmes [Platonisme, Mysticisme et Scepticisme].

D'Albert le Grand [mort en 1280], à Occam [mort en 1332], s'édifient les grands systèmes de la théologie et de la philosophie scolastique.

Avec Occam, commencent ces essais d'émancipation qui aboutissent à la plus séduisante et la plus profonde des révolutions, cette Renaissance qui en porte tant d'autres en son sein.

Des mouvements moins marqués, mais analogues à ceux de l'Occident chrétien ont lieu dans l'Orient grec, où se conservent les textes qui doivent au bout de neuf siècles de langueur ramener la vie philosophique la plus animée.

ÉTUDES ISOLÉES DE LA PHILOSOPHIE DANS L'ÉGLISE GRECQUE. — JEAN PHILOPONUS. JACQUES D'ÉDESSE. JEAN DE DAMAS. LÉON. PHOTIUS.

Le mysticisme du faux Denys, qui est pour nous la forme la plus achevée de l'éclectisme néoplatonique et

chrétien, n'entra pas dans l'enseignement général de son Eglise comme l'éclectisme augustinien entra dans celui de l'Eglise latine. Il n'allait pas à l'esprit grec qui demandait quelque chose de plus net et de plus positif. L'esprit grec n'était plus créateur, il est vrai, et il y avait dans les écoles orthodoxes très peu de mouvement; cependant on y entretenait encore des études philosophiques réellement supérieures à celles de l'Eglise latine, et plus répandues. On y lisait des auteurs pleins des anciens, saint Clément, Origène, saint Basile, Grégoire de Nysse, Némésius, Chrysostome, tous formés par les meilleurs maîtres et versés dans les meilleurs textes. On avait encore des écoles d'éloquence, de littérature et de théologie à Antioche, à Edesse, à Constantinople, à Alexandrie et peut-être à Athènes.

Au commencement du septième siècle, Jean Philoponus continuateur de l'illustre école d'Alexandrie, joignant l'étude de la philosophie à celle de la théologie et sachant l'astronomie comme la grammaire, enseignait et commentait Aristote, les *Analytiques* surtout, en véritable alexandrin, avec méthode et clarté, et avec une indépendance philosophique qui ne l'empêcha point de prendre une large part aux débats théologiques du temps, en même temps qu'il combattait Jamblique et Proclus. [*Traité de l'éternité du monde*, et *Commentaire de la cosmogonie de Moïse* en VII livres.] En Syrie, où l'on poursuivait les mêmes études, plusieurs ouvrages d'Aristote furent traduits en syriaque pour l'usage des jeunes théologiens; le patriarche [Jacques] d'Edesse fit une de ces traductions vers l'an 650. Mais il fallait aux Grecs des résumés, des livres d'enseignement comme ceux de Boëce et de Cassiodore, et un religieux célèbre, Jean de Damas, le dogmatiste le plus distingué de l'Eglise grecque, un des continuateurs les plus zélés du péripatétisme, composa des *Institutions premières en physique*, tirées d'Aristote, des

Chapitres philosophiques, c'est-à-dire une logique ou une dialectique qui devint le manuel des écoles grecques. Son *Traité de la foi orthodoxe* contient une sorte de psychologie ; son *Dialogue contre les manichéens* aborde la grande question du bien et du mal ; sans y répandre de nouvelles lumières. Le savant abréviateur suivit également Aristote dans ses *Traités des trois parties de l'âme, des quatre vertus, des cinq facultés*, ouvrages qui furent d'autant mieux accueillis que l'auteur était plus renommé par sa piété, et d'autant plus utiles qu'il excellait davantage dans la définition. [V. mon *Histoire du christianisme*, v. II, p. 276.]

A Constantinople, la philosophie était peut-être moins cultivée qu'en Syrie. Au neuvième siècle, le prince Bardas se fit remarquer par les encouragements qu'il prodigua à l'étude de la philosophie : il paya des maîtres pour la faire enseigner comme les autres sciences, et mit à leur tête le philosophe Léon, pour assurer cette unité de doctrine qui plaît dans une Eglise bien ordonnée. La science était encore estimée à Constantinople, et elle reçut une puissante impulsion quand César Bardas éleva sur le siége patriarcal le plus savant des prêtres de l'Eglise orthodoxe, Photius, qui l'agita si vivement. Possesseur d'une belle bibliothèque et l'étudiant avec soin, Photius fit, au moyen de curieux extraits d'un grand nombre d'ouvrages de philosophie et d'autres [279], un recueil précieux qui nous est resté sous le titre de *Bibliothèque*, et qui nous donne une haute idée des richesses dont le génie spéculatif des Grecs disposait encore à cette époque. [V. sur Jean Damascène et Photius, Fabricius, *Biblioth. græca*.]

ETUDES ISOLÉES DE PHILOSOPHIE DANS L'EGLISE LATINE. — ISIDORE DE SÉVILLE. BÈDE. ALCUIN. FRÉDÉGISE. RABAN MAUR.

Les premiers pas de la philosophie latine au nord et à l'ouest de l'Italie sont à peine sensibles. Ce sont des études isolées, faites dans des traductions d'ouvrages purement ecclésiastiques. On se borna longtemps dans ces régions à lire et à répéter ce qu'il y avait de plus simple parmi ces traités, le résumé de Marcien Capella [*De nuptiis Mercurii et Philosophiæ*, composé vers l'an 450], qui contient les sept arts libéraux, ou le trivium et le quadrivium; ainsi que les abrégés de Cassiodore et de Boëce. Ces écrits tout à coup adoptés comme des types, n'étaient que de pâles extraits ou de faibles imitations des grands textes, et en s'y attachant d'une manière si ferme, on resta en deçà même des traducteurs et des abréviateurs. Ceux-ci avaient du moins puisé et s'étaient fécondés aux sources; en se réduisant à leurs copies, on n'alla pas si loin qu'eux. Si l'on s'en tint à leurs écrits, c'est qu'ils étaient reconnus comme purs et qu'ils suffisaient aux besoins de tous. Personne ne faisait plus d'études de textes, si ce n'est les prêtres, et ceux-ci se bornant au code sacré, aux pères et aux canons, il n'y avait plus de maîtres pour la philosophie proprement dite, par la raison qu'il ne se trouvait plus de disciples pour une science purement rationnelle. Heureusement il y avait beaucoup de philosophie dans les écrits de quelques pères, et il en fallait toujours davantage pour suivre le progrès des discussions théologiques. Il en fallait tant soit peu même pour saisir le sens des mots. Le nombre de ceux qui aspiraient à s'en rendre compte fut assez grand pour qu'un prêtre du septième siècle, Isidore de Séville, archevêque de cette ville et un

peu philosophe [mort en 636], composât dans ce but son principal ouvrage [*Libri II differentiarum*; 1 *diff. verborum et* 2 *differ. rerum*]. En même temps il voulut se rendre compte des décisions de l'Eglise, des opinions des hommes éminents et des choses de ce monde; mais il ne voulut suivre que de bons guides, bien orthodoxes et pas ariens. Tel fut le but de son grand ouvrage encyclopédique [*Originum sivè Etymologiarum lib. XX*], dont le 2e livre donne une introduction à la philosophie et une dialectique d'après Aristote interprété par Boëce et Cassiodore. Outre cet ouvrage, souvent imprimé au quinzième siècle, Isidore composa encore divers traités de morale et de grammaire. [*Libri III sententiarum. — De Naturâ rerum.*] Mais Isidore est un simple compilateur, ce n'est pas un penseur; ce n'est ni le maître de son temps, ni un instituteur de l'avenir; du moins on ne trouve rien autour de lui, ni immédiatement après lui en Espagne, pas un mouvement, pas une aspiration philosophique pendant tout un siècle. Ses écrits se sont assurément répandus en Espagne, en France et en Italie, mais il faut traverser un siècle entier et passer en Angleterre pour rencontrer après lui un écrivain qui se soit s'occupé de nouveau de la rédaction de quelques pages sur l'étude de la nature.

C'est là ce que fit Bède le Vénérable dans son abrégé du traité *de Naturâ rerum* d'Isidore. Bède, théologien, lisait la Bible en hébreu et en grec, l'expliquait par saint Basile, saint Ambroise et saint Augustin, et savait en même temps un peu de métrique, d'arithmétique et d'astronomie, que dans sa jeunesse il avait pu apprendre de Théodore, archevêque de Cantorbéry, et d'origine grecque. Telle fut la science du vénérable religieux, [mort en 735,] qui ne fit rien pour l'avancement de la philosophie, mais qui transmit [dans ses traités de physique et d'astronomie, et dans ses introductions élémen-

aires à d'autres sciences] ce qu'il en savait à la génération suivante, citant surtout Boëce et Cicéron, et ne connaissant d'Aristote que l'Organon. [Les éléments de philosophie qui forment le second volume de ses œuvres, Cologne, 1688, 8 v. in fol., sont de Guillaume de Conches. Il faut consulter les éditions de Londres, 1843, et de Paris, 1850.]

A partir de ces travaux, si peu éclatants qu'ils soient, la philosophie se retrouve. Un ami de ce laborieux écrivain, Egbert, archevêque d'Yorck, qui partageait ses goûts, les transmit aux jeunes gens de l'école de sa cathédrale, parmi lesquels se distingua Alcuin. Cette cathédrale possédait une bibliothèque que le fin et studieux Alcuin exploita avec bonheur. Il voyagea ensuite deux fois en Italie et en revint pour s'établir en France près de Charlemagne, qu'il instruisit ainsi que ses fils et ses filles. Chef d'une école qu'on a qualifiée d'*Académie du palais*, il concourut avec ce prince à la création ou bien au rétablissement des écoles de Tours, de Ferrières, de Fontenelle et de Fulde, et prenant une part très active et très prépondérante aux débats des conciles de Francfort et d'Aix-la-Chapelle, provoqués par les erreurs que deux évêques d'Espagne répandaient sur les deux natures de Jésus-Christ.

Après avoir joui dix-huit à vingt ans des honneurs de la cour et de la confiance du prince, Alcuin se retira dans le monastère de Tours, où il mourut, en 804. Il y instruisait encore de jeunes prêtres prenant grand soin de les détourner de la littérature profane qu'il avait tant cultivée, soit que l'âge eût modifié ses goûts, soit qu'il sentît que le ministre des autels ne s'attache pas impunément aux Lettres grecques et romaines. Alcuin n'est pas non plus un philosophe. La philosophie n'est pour lui qu'une doctrine arrêtée, une tradition reçue sur la logique, la physique et l'éthique. Sa physique embrasse tout le quadri-

vium. Son éthique n'a que quatre chapitres, les quatre vertus cardinales ou platoniques. Sa logique se partage en dialectique et en rhétorique; il garde le silence sur la grammaire. Cependant, si peu philosophe qu'il soit, il y a dans sa pensée un commencement de réveil. Il est essentiellement théologien; toutefois sa théorie de Dieu est établie d'après les catégories d'Aristote, et il distingue très bien celles qui peuvent s'appliquer à Dieu d'une manière absolue de celles qui ne le peuvent pas, « si réellement, quelque chose peut être affirmé de Dieu, en un sens positif, par une bouche humaine; car Dieu est ineffable, et il n'est connu qu'imparfaitement des anges et des saints, c'est-à-dire, autant qu'il le faut pour leur bonheur. »

Celui des travaux d'Alcuin qui a le plus de philosophie, c'est son *Traité de l'âme*, qu'il adressa à une dame de la cour qui l'avait prié de l'instruire, et à laquelle il expose d'excellentes idées nées ou puisées dans le platonisme christianisé de saint Augustin. « La mobilité perpétuelle de l'âme, y dit-il, est le fond de son immortalité et Dieu est la vie de l'âme comme l'âme est celle du corps, mais elle a pris quelque chose de mortel par le péché. » Est-ce un reflet de la théorie platonicienne des trois âmes ?

Les livres d'Isidore, de Bède et d'Alcuin se joignirent dans les écoles des monastères à ceux de Boëce et de Cassiodore. Or, dès que la philosophie est enseignée avec suite et gravité, elle féconde les esprits, et Alcuin eut un excellent disciple, dans la personne de Frédégise, qui le suivit d'Yorck en France, où il devint chancelier de Louis le Débonnaire, puis successeur d'Alcuin à l'abbaye de Tours. Moins théologien qu'Alcuin, mais plus philosophe, il soutint, dans une discussion avec Agobard, archevêque de Lyon, la théorie de l'inspiration littérale des textes sacrés, mais affirma cependant que toute au-

torité tient son ascendant sur l'homme de la raison [Agob. opp. I, p. 165], ce qui prouve qu'il se tirait des entraves de la *littéralité* par les libertés de l'*allégorisation*. Le fait est qu'il tenait à se rendre raison de tout, même du mystère de la création, examinant ce que signifie le néant, d'où le monde a été fait. « Tout mot, dit-il, indique quelque chose, et le mot *ténèbres* doit indiquer, ainsi que le mot *néant*, une existence, une réalité. Dieu n'a fait aucune chose, sans lui donner un nom, et il n'a pas institué de nom sans qu'il existât une chose à laquelle il appartînt. Or tout nom général désigne la totalité de ce qu'il embrasse, et le nom de néant indique par conséquent quelque chose de grand, car de lui tout est venu: élément, lumière, anges et âmes. » Il paraît que Frédégise prenait le néant primitif pour cette espèce universelle infinie dont les autres espèces ne sont que des formes particulières d'existence ; le néant en ce sens serait quelque chose comme la quantité incommensurable de la nature divine, et l'on dirait que c'est le *Divinum venerabile nihil* des Bouddhistes, des Beghards et d'autres panthéistes. [Tholuck, Suffismus, p. 78, note.]

Une fois la philosophie installée en Angleterre et en France, l'Allemagne eut son tour. Un autre disciple d'Alcuin, Raban Maur, fut à Fulde le créateur de la spéculation allemande. Il y composa sur l'univers un ouvrage plus complet que les traités *De la nature des choses* d'Isidore et de Bède, et où se rencontrent quelques idées de Platon. Cependant Raban était nominaliste, si toutefois il est l'auteur de la Glose sur l'*Isagoge* de Porphyre, de la Glose sur l'*Hermeneia* d'Aristote et sur les *Propositions* de Boëce. [V. Cousin, œuvres inédites d'Abeilard, p. LXXVI. — Bouchitté, De la philosophie scolastique, t. I, p. 109.]

L'Allemagne se trouvait désormais associée au travail philosophique de l'Angleterre et de la France; elle man-

quait encore de ces nombreuses écoles si richement dotées que déjà possédaient la France et l'Angleterre, mais elle n'en suivit pas moins le mouvement et se trouva prête, comme elles, au moment marqué par la fondation des universités.

APPARITION DU PLATONISME ET DU PANTHÉISME DANS LA SPÉCULATION LATINE, CONFLITS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE. — SCOT ERIGÈNE, PASCHASE RADBERT, BÉRENGER.

La Cosmologie de Raban n'est qu'une compilation; mais un de ses contemporains, Jean surnommé Scot ou Erigena, c'est-à-dire l'Irlandais, qui se trouvait à la cour de Charles le Chauve, au milieu du neuvième siècle, y composa sur la nature [*De divisione naturæ*] un ouvrage d'une certaine originalité qui vint donner à la spéculation latine la plus vive impulsion. Initié à la science ancienne par les pères Alexandrins, le faux Aréopagite et le moine Maxime, Scot était une de ces intelligences hardies et fécondes qui s'exagèrent un peu toutes les idées, et plus entraînées encore qu'elles n'entraînent les autres se laissent aller facilement à toutes sortes de discussions : il paya cher les faveurs que la nature lui avait prodiguées et se compromit beaucoup dans une question de théologie. A la tête de l'école du palais, qui brillait alors de tout son éclat, et consulté par son savant maître Charles le Chauve, dans une discussion sur l'Eucharistie provoquée par Paschase Radbert, de l'abbaye de Corbie, il manifesta dans un traité perdu pour nous, mais que Bérenger [qui l'avait exploité, avant d'être condamné, en 1059, à le brûler avec ses propres ouvrages] nous fait connaître, cette opinion, que l'Eucharistie était avant tout une commémoration du sacrifice de la croix. Selon la doctrine qui

prévalait alors, elle est au contraire, la continuation ou la répétition de ce sacrifice. C'était donc se heurter gravement contre une forte autorité. Bientôt Jean Scot se trouva encore plus en dissidence avec la pensée de son siècle. Dans une délicate discussion sur la grâce, qui impliqua celle de la prédestination, celle de l'élection et celle du libre arbitre, le moine Gottschalk émut vivement l'épiscopat en exagérant la théorie augustinienne. Jean Scot entra dans le débat avec toute la confiance de son savoir, par un traité de la prédestination, où il dit avec beaucoup de netteté : Il y a dans la question de la grâce trois hérésies, celle de Pélage, qui supprime la grâce; l'hérésie contraire, qui supprime la liberté, et celle de Gottschalk, qui supprime à la fois la liberté et la grâce. Mais mal inspiré le philosophe soutint la liberté humaine en l'exagérant à son tour, et son livre fut condamné par le concile de Valence et par celui de Langres [en 855 et 859], « l'auteur n'en connaissant ni la théologie ni la philosophie. »

Scot Erigène publia d'autres ouvrages [*De Visione Dei.* — *De egressu et regressu animæ ad Deum.* — *Des homélies.* — *Un Commentaire sur Denys l'Aréopagite,*] tous pleins de vues neuves et trop élevées pour son siècle. Son traité Περὶ φύσεως μερισμοῦ ou *De divisione naturæ,* qui est son travail principal [édition de Schlüter], est riche, original, plein d'élévation et d'enthousiasme pour les hautes théories, souvent d'éloquence. C'est la première apparition de la métaphysique de Plotin, de Proclus et des Pères grecs dans la théologie d'Occident. L'auteur un peu subtil et quelquefois confus, y distingue les êtres en quatre catégories, dont la première est la nature qui n'est pas créée et qui crée. C'est Dieu qui est la vie et qui la répand. — La seconde est la nature qui est créée et qui crée. Ce sont les causes premières par lesquelles Dieu fait son ouvrage, les idées, les modèles, les formes, où sont déposés les principes immuables des choses, et que Scot trouve

dans la Genèse interprétée avec une subtile hardiesse; causes coéternelles à Dieu, de sorte que le monde est à la fois éternel et créé; éternel puisque Dieu ne souffre pas d'accident et que la création eût été un accident dans sa vie, s'il avait existé avant le monde; créé, puisqu'il est de Dieu, qui lui-même est éternel et créé, car son unité immuable soutient la variété des phénomènes, et en créant cette variété, il se crée lui-même, étant la substance véritable en tout être. — La troisième catégorie est la nature qui est créée et qui ne crée pas. C'est la création ou l'univers, qui est avec Dieu dans les rapports les plus intimes. En effet, Erigène place le monde et l'homme au sein de Dieu; il les en enveloppe. Il donne surtout un grand rôle à l'homme, et en descendant de Dieu jusqu'aux dernières limites du monde, « jusqu'à ce qui n'existe pas, » jusqu'à la matière, il dit que les deux mondes, intellectuel et sensible, seraient séparés par un abîme, s'il n'y avait entre eux une nature qui les rapprochât, l'homme. Car, il n'y a rien au-dessous du corps, rien au-dessus de l'intelligence. Or ces deux extrêmes se rencontrent dans l'homme, qui est le terme, le but et le sommet de la création. En effet, de même que les causes premières ont été conçues dans le Verbe [*in principio erat verbum*], les créatures ont été conçues dans l'homme, résumé du monde créé qu'il doit rapporter au créateur; médiateur de la création, sauveur des êtres, qui les renferme tous en lui et va les rapporter à Dieu. Voilà pourquoi l'homme a été créé à l'image de Dieu et que son âme est l'image de la Trinité. Il a failli à sa mission; mais l'homme divin, Jésus-Christ, qui a pris la nature humaine, rapporte à Dieu l'humanité et l'univers qui y est renfermé. — La quatrième catégorie, la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas, c'est encore Dieu, qui est la fin de toutes choses comme il en est le commencement, et vers qui retourne, sans pourtant se confondre avec lui, la vie universelle échappée de ses mains, car si

la création est éternelle, elle n'est pourtant pas coéternelle avec Dieu. Scot, tout plein de Plotin et de Proclus, décrit avec enthousiasme ce retour de la création au sein de Dieu, et l'état futur de ce monde ressuscité. Il nie l'éternité des peines et l'enfer matériel comme le paradis matériel; il évite cependant le panthéisme et d'autres conséquences inadmissibles en saine théologie. Il admet dans l'homme quelque chose d'universel, commun à tous les individus de son espèce, un et indécomposable, mais qui ne se confond pas avec l'individu au point d'effacer toute distinction de personne au sein de la substance unique.

Scot devance le réalisme de Guillaume de Champeaux et le platonisme de Bernard de Chartres. De sa doctrine sur la résurrection du monde en Dieu, il fait sortir l'abolition de l'enfer, la destruction du mal et le triomphe de la bonté divine, c'est-à-dire la non-éternité des peines, comme font saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Basile, guidés par Origène. Afin de maintenir une distinction qui est trop ouvertement enseignée dans la Bible pour être mise tout à fait de côté, il improvise deux états pour les élus, l'un, la simple restitution de l'état avant la chute, l'autre une condition où l'homme est élevé au-dessus de l'humanité et déifié par la grâce. Toutefois le degré suprême de la déification, l'union complète avec Dieu, n'est accordé qu'au Verbe.

Scot n'est pas un métaphysicien, mais c'est plus qu'un écho, c'est un penseur très brillant, très riche et très libre, pour lequel il n'y a qu'une seule science. En effet la philosophie et la religion ne sont pas pour lui choses différentes, la vraie religion est la vraie philosophie et vice versâ; la raison est une révélation aussi, et quand l'Ecriture semble la contredire, c'est l'autorité de la raison qui a la supériorité. Toutefois, selon Scot, la foi doit précéder la science; sa foi est le *fides quærens intellectum* de S. Anselme; ce qui est la pensée de toute la scolastique. Si

l'on a peu cité Erigène en son temps, on a beaucoup a
pris de lui, et l'ancienne question diversement agitée,
savoir s'il fut l'heureux fondateur d'une époque nouve
plutôt que le dernier représentant de l'esprit néoplatoı
cien au sein de l'Eglise, est jugée. C'est une nouvelle è
qu'il ouvre. Son long enseignement fut une puissante
féconde excitation; et rendue au sentiment de sa dignit
l'intelligence humaine une fois réveillée de sa léthargi
si rudement qu'elle fût menée encore par les deux po
voirs qui l'avaient prise en tutelle, se rouvrit bientôt
voie des grandes spéculations.

Conduit par le mouvement arabe, un pape, Silvestre I
fut le premier à la lui ouvrir.

CHAPITRE IV.

LA PHILOSOPHIE ARABE.

[750-1200.]

LA PHILOSOPHIE GRECQUE TRADUITE PAR LES ARABES.

La pensée philosophique et religieuse est la vie par :cellence de l'humanité, et il n'y a pas plus interruption ıns cette forme supérieure que dans la forme ordinaire. lle ne se manifeste pas également dans toutes les fractions du genre humain, pas plus que la vie littéraire; mais ıssitôt qu'elle se retire ou s'affaiblit sur un point, elle :late davantage sur un autre. Quand l'école d'Athènes ıt fermée, la vie philosophique de la Grèce, après un ıible essai pour prendre racine en Perse, passa successiement dans l'Eglise grecque, dans l'Eglise latine et dans əs écoles musulmanes.

Les Arabes en se civilisant commencèrent par traduire es ouvrages grecs et syriaques pour s'instruire dans les ciences, la médecine, l'astronomie, la physique. Ce furent les chrétiens syriens ou chaldéens, et surtout des nestoiens, médecins des califes de Bagdad [Al-Mansor, Al-Rachid, Al-Mamoun, 753-833], qui firent ces premières versions ou indiquèrent celles qu'il fallait faire. Bientôt

les Califes, comme jadis les Lagides, appelèrent des savants, fondèrent des bibliothèques, ouvrirent des écoles et protégèrent des ateliers de traduction. Des ouvrages de médecine on passa à ceux d'un philosophe, fils de médecin, Aristote, dont les principaux écrits furent traduits sur des versions syriaques commencées au temps de Justinien. L'histoire de ces traductions est une des pages les plus curieuses dans les annales de l'esprit. Elle n'est pas encore faite complétement et il y a de ces travaux qui ne sont pas encore imprimés. Les manuscrits syriaques de la Bibliothèque impériale [nº 161] renferment l'*Isagoge* de Porphyre, et trois ouvrages d'Aristote, les *Catégories*, le livre *De l'interprétation* et les *Trois premiers analytiques*. La traduction de l'*Isagoge* est de 645, mais il paraît qu'on a traduit du syriaque en arabe dès les premières années qui suivirent la prise d'Alexandrie, et que ces traductions, d'abord faites avec quelque précipitation, furent parfois retouchées. Ainsi, dans un manuscrit arabe du onzième siècle [882. A.], on trouve tout l'*Organon* d'Aristote, la *Rhétorique*, la *Poétique* et l'*Isagoge* de Porphyre, avec des notes qui indiquent que, dès le dixième siècle, il existait des versions différentes de plusieurs ouvrages du Stagirite, et que celles qu'on avait faites sous les califes Al-Mamoun et Al-Motawackel, furent revues plus tard sur le grec ou le syriaque avec plus de soin. On traduisit les principaux commentaires des textes, comme les textes eux-mêmes, et les philosophes arabes se mirent à commenter eux-mêmes leurs maîtres.

LES PHILOSOPHES GRECS COMMENTÉS PAR LES ÉCOLES D'ORIENT. — AL-KENDI. AVICENNE.

Les Arabes suivent leurs maîtres avec beaucoup de dé-

férence, mais avec un génie très puissant et très fécond, et si l'on supposait qu'ils se soient bornés à traduire et à répéter servilement Aristote, on serait dans une grande erreur. Sans nul doute ils le considèrent comme le philosophe par excellence; mais ils l'expliquent, le complétent et le rectifient avec une critique très indépendante, sauf un seul point, les formes du raisonnement et la méthode. Là son enseignement est une dictature, cela est vrai, mais pour tout le reste, ils procèdent avec toute la liberté qui distingue la diversité de leurs sectes, qui presque toutes, écoles théologiques dans l'origine, se firent écoles philosophiques. Ils ne tardèrent pas à étudier Platon aussi; mais ce ne fut d'abord que par ses commentateurs, par Porphyre, Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius et Jean Philoponus, qu'ils connurent le plus beau génie de la Grèce. Peut-être en trouvaient-ils la traduction directe trop difficile. Cependant ils entreprirent celle *de la République, des Lois, du Timée, du Criton* et *du Phédon*. Les autres dialogues ne paraissent pas avoir trouvé de traducteurs. En général, les Arabes préférèrent Aristote et ne connurent d'une manière complète que ce philosophe; aussi ses écrits et ses commentateurs se répandirent dans toutes les écoles et y réveillèrent des débats qui constituèrent une vie spéculative très animée.

A la tête des plus illustres commentateurs d'Aristote figure Abou-Yousouf Yakoub ben Ishac Al-Kendi, né dans une famille princière au neuvième siècle, élève de Bassora et de Bagdad, à la fois philosophe, mathématicien, astronome et médecin, possédant les sciences des Grecs, des Perses et des Indiens comme celles des Arabes.

Un des plus actifs d'entre ceux qui furent chargés sous les califes Al-Mamoun et Al-Motasem [814-842] de traduire les œuvres d'Aristote et d'autres, il composa environ deux cents ouvrages dont le plus curieux [intitulé en latin; *Philosophia interior de radiis et de rela-*

tione partium universi quasi magnetica], traite une des plus hautes questions de cosmologie ; mais c'est surtout comme commentateur d'Aristote qu'il se distingua.

Son émule, *Abou-Naçr-al-Farabi* [né au commencement du dixième siècle ou sur la fin du neuvième, mort l'an 950], avait aussi fait ses études à Bagdad, sous le célèbre Jean Messue, et il composa également un grand nombre d'ouvrages de mathématiques, de philosophie et de médecine, dont il nous reste quelques-uns, soit en arabe, soit dans des version hébraïques. Mais c'est encore par des commentaires sur l'*Organon* d'Aristote qu'il s'illustra. A la vérité il rédigea une petite Encyclopédie, une analyse des divers écrits d'Aristote et de Platon, précédée d'une introduction générale à leur philosophie, et fit une Ethique et une Politique, mais tout y était tiré de ces grands maîtres et ne contenait que leur doctrine métaphysique sur ces six principes : la cause première, les causes secondaires ou les sphères célestes, l'intellect actif, l'âme, la forme, la matière abstraite. L'éthique d'Al-Farabi se lie à sa pneumatologie par cette théorie, que les âmes parfaites sont seules immortelles [V. un extrait de son recueil, intitulé *Chalisa,* dans le journal *Das Morgenland,* de Gsell, 1852. III, p. 437.]

Abou-Ali-Sina ou *Avicenne* [né l'an 990, mort l'an 1037], élève de Bokhara, embrassa, comme ses deux prédécesseurs, toutes les sciences physiques et naturelles, logiques et métaphysiques. Il pratiqua la médecine et fut en crédit auprès de plusieurs princes, mais il mena toujours une vie orageuse, employant la nuit à la composition de ses œuvres quand sa charge de visir lui prenait le jour, victime de deux travers d'esprit, de l'amour du scepticisme et de l'alchimie, sans parler de torts plus graves. Son Encyclopédie en dix-huit volumes [Kétab-el-Chéfah], travail d'une érudition immense, est d'une classification très nette. Il en fit un abrégé qui ne contient que

la logique, la physique et la métaphysique, et composa une centaine d'autres écrits dont le plus célèbre est le *Canon de médecine*, qui fut, pendant plusieurs siècles et dans toute l'Europe, la base des études médicales. [V. sa *Logique*, traduite en français par Vattier, Paris, 1678; sa *Métaphysique*, publiée en latin à Venise, en 1495; ses *Opera philosophica*, ibid., in-folio, même année.]

Behmensar-Ben-el-Marzuban, persan de l'école d'Avicenne. [Cf. Poper, *Zwei metaphysische Abhandlungen*, en arabe et en allemand, Leipzig, 1851], a publié deux traités, dont le premier roule sur l'objet de la métaphysique, le second sur la gradation des êtres immatériels, c'est-à-dire l'Un, les intelligences, les âmes célestes, les âmes terrestres. L'école d'Avicenne donne aux âmes des sphères une faculté d'imagination dont les objets se multiplient à l'infini.

LES PHILOSOPHES GRECS COMMENTÉS PAR LES ÉCOLES D'OCCIDENT. — TOFAÏL. AVERRHOÈS.

L'amour de la philosophie grecque et le culte d'Aristote se répandirent dans toutes les fractions de la nationalité arabe et passèrent dans tous les pays d'Occident soumis aux califes. Ce furent encore les médecins qui s'y distinguèrent le plus comme philosophes. L'un des premiers, *Ibn-Tofaïl*, né à Cadix au commencement du douzième siècle, professa la médecine à Grenade et brilla à la cour du roi Yousouf, le second des Almohades, qui se fit instruire lui-même dans la philosophie du Stagirite. Ibn-Tofaïl, qui se distingua comme astronome, s'attachait surtout à donner une doctrine pure sur le but suprême de l'existence humaine, notre union avec Dieu, non pas en vertu d'une sorte d'exaltation mystique, mais d'un dé-

veloppement intellectuel affranchi de tous les rapports avec le monde extérieur et de tous les devoirs sociaux, qui absorbent d'ordinaire nos plus belles facultés. Plus nous nous éloignons de l'être animal pour nous élever aux intelligences célestes, plus nous approchons de la pureté de l'intelligence suprême. Tel est l'objet traité par Tofaïl dans son roman philosophique traduit en latin par Pocoke [*Philosophus autodidactus*, Oxf. 1671], et depuis, en plusieurs langues modernes.

Un philosophe qui fut présenté à Yousouf par Tofaïl, *Ibn-Roschd* ou *Averrhoès*, en éclipsa bientôt la renommée. Né à Cordoue, vers le milieu du douzième siècle, jurisconsulte, mathématicien et médecin, mais surtout philosophe passionné pour Aristote, Averrhoès fut le commentateur par excellence. Cadi de Séville et de Cordoue, il pratiqua peu la médecine; son occupation favorite c'était la philosophie, qu'il professait avec une grande liberté, attribuant à Aristote toutes celles de ses opinions qui différaient du Koran, et prétendant ne rien tirer de son propre génie; imitant en cela la modestie de ses maîtres, Al-Kendi, Al-Farabi, Avicenne, Avempace (Ibn-Badja), qui se disaient aussi les simples organes d'Aristote; déclinant même la responsabilité des doctrines qu'il exposait au nom du Stagirite et usant d'une grande habileté de parole pour déguiser comme pour exposer sa pensée. Il choqua pourtant l'opinion musulmane par la théorie, qu'aucun être ne peut venir du néant et que l'univers est l'acte éternel d'une cause éternelle. « La plupart des théologies commencent, dit-il, par l'hypothèse de la création; elles imaginent la matière créée, librement créée par une forme suprême qu'elles appellent Dieu. Mais d'une forme ne peut naître qu'une forme. Ainsi la forme suprême n'a pu créer la matière, elle a pu simplement la revêtir de mille formes sous lesquelles elle apparaît aux yeux. Donc il faut admettre l'éternité du moteur, du

mouvement, de la chose mue. » Il ne choquait pas moins quand il disait, en tombant dans la commune erreur des philosophes arabes sur l'intervention des intelligences célestes dans la nature et dans son jeu, qu'il est dans la région supérieure, dans la sphère de la lune, un agent universel, un intellect actif qui communique le mouvement aux âmes individuelles, les rend de passives actives et les éclaire. Cela souleva le clergé musulman, et Yousouf lui-même fut au nombre des adversaires d'Averrhoès; il le força de rétracter ses erreurs à la grande porte de la mosquée du Maroc, mais ne mit pas fin à la querelle, qui se prolongea vive entre les philosophes et le clergé au delà d'Averrhoès, mort à Maroc en 1198. [Ses commentaires sur les derniers analytiques, la physique, la métaphysique, etc., d'Aristote parurent à Venise, 1495, in-fol.].

LA PHILOSOPHIE ARABE DANS SES RAPPORTS AVEC LE KORAN. — SECTES ET CONFLITS. LES KADRITES. LES DJABARITES.

Tant que la philosophie arabe ne fut pas autre chose que la philosophie grecque ou plutôt celle d'Aristote, exposée par ses commentateurs néoplatoniciens, ce fut une étude étrangère au génie de la nation, purement intellectuelle, sans racines dans les mœurs ou les croyances musulmanes. Mais à mesure que les traducteurs et les commentateurs arabes devinrent des penseurs et gagnèrent, avec la confiance des califes, la renommée populaire et l'autorité qui s'y joint, les exclusifs parmi les musulmans s'inquiétèrent de ces doctrines pleines d'agitation et de ces écoles où se professaient des opinions contraires au Koran. Il est vrai que dès l'origine quelques théologiens s'associèrent à ce mouvement philosophique et l'auto-

risèrent en quelque sorte par la sainteté de leur caractère; toutefois la plupart d'entre eux s'appliquèrent plutôt à en montrer les défauts qu'à y aider.

Cependant il s'en trouva qui devinrent philosophes malgré eux, et tout en s'attachant à réfuter la philosophie, ils s'éclairèrent de ses lumières. Mais ceux-là aussi les mirent aux pieds de la religion au lieu de s'en servir pour l'améliorer. C'est ce que fit l'un des théologiens les plus célèbres, Abou-Hamed-al-Gazali, qui avait d'abord combattu la philosophie au profit du mysticisme soufique, mais qui fut bientôt philosophe très instruit et qui recourut même au scepticisme pour s'en faire une arme contre ses adversaires, les philosophes peu croyants. Dans sa fameuse *Destruction des philosophes* (Tehasot al falasifa), il leur démontra que les preuves qu'ils donnaient de leurs doctrines opposées à la théologie n'étaient ni évidentes, ni certaines, ni suffisantes. Or si faible que fût cette composition, elles les affligea vivement. Averrhoès la réfuta avec le plus grand soin dans sa *Destruction de la destruction des philosophes*, où il affecta le plus grand zèle pour la pureté de la foi musulmane, sans qu'il fît allusion toutefois à personne. Il était difficile de concilier avec le Koran une philosophie empruntée à la civilisation grecque, à une nationalité essentiellement rationaliste, et dont le véritable caractère était une opposition contre le dogmatisme irrationnel du mahométisme. Aussi la philosophie grecque, au sein des Arabes, ne fit que son œuvre naturelle et légitime en enfantant la diversité des opinions et le débat des écoles. La théorie la plus constante de la spéculation athénienne, celle de la liberté, fut au milieu du fatalisme musulman la doctrine la plus nécessaire de toutes et la plus providentiellement voulue, mais la plus opposée aux croyances dominantes. Dès qu'elle eut porté ses premiers fruits parmi les Arabes, le principe du libre arbitre fut professé avec fermeté par le philosophe Maabed, qu'on

doit considérer comme le vrai chef de la secte des *Kadrites,* ou de ceux qui attribuent à la seule volonté de l'homme la détermination de ses actes bons ou mauvais. « Les choses sont entières, disait-il ; aucune prédestination, aucune fatalité n'influe sur notre volonté. »

Aux Kadrites, partisans de la liberté, les *Djabarites,* partisans du destin ou fatalistes, opposèrent avec énergie la doctrine du Koran, altérant la nature humaine au point de lui disputer même la faculté d'agir, ses actions étant le résultat de la fatalité et de la contrainte [djabar]. Or les Djabarites, ayant pour eux l'autorité des textes, étaient les vrais croyants. Cependant il leur arriva de tomber dans la dissidence à force de vouloir raffiner sur le dogme de l'unité de Dieu et en exagérer la pureté. En effet, pour ne pas attribuer au Créateur les qualités de la créature, ils nièrent tous ses attributs distincts de son essence, et arrivèrent à une théorie qui tendait à faire de Dieu un être abstrait, privé de toute qualité et de toute action. On les réfuta en prenant à la lettre tous les attributs que le Koran prête à Dieu et en se laissant aller à de grossiers anthropomorphismes.

En se démontrant ainsi les uns aux autres tantôt qu'on n'était pas orthodoxe, tantôt qu'on n'avait pas le sens droit, on alla des deux côtés plus avant qu'on n'avait prévu, et ainsi naquit la philosophie propre des Arabes, la discussion philosophico-théologique ; car une fois soulevées, ces questions demeurèrent les thèmes de débats constants.

Dès l'origine, l'esprit d'examen avait produit une secte formelle de dissidents et de rationalistes, les *Motazales,* qui enseignèrent ce dogme fondamental, que toutes les connaissances nécessaires au salut sont du ressort de la raison ; qu'on peut, avant comme après la révélation, les acquérir par les seules lumières de l'intelligence, et que c'est pour cela même qu'elles sont obligatoires pour tous

les hommes et en tous lieux. Ces principes furent professés au sein du mahométisme dès le huitième siècle, [le fondateur des Motazales vécut de l'an 700 à l'an 749] et pour mieux les soutenir, ils s'exercèrent à la dialectique, *il-al-calâm*, la science de la parole, ce qui leur valut le nom de *mote-calemin*, titre de supériorité scientifique qui les flattait singulièrement. Toutefois, les Mote-Calemin, suspects aux croyants, comme tous les philosophes, comme les plus illustres commentateurs d'Aristote, eurent affaire à de nombreux ennemis. On appelait *Fakils* ou casuistes ceux qui repoussaient la philosophie pour s'en tenir uniquement à la tradition religieuse; *Haschavites*, ceux qui s'attachaient au sens littéral et aux plus grossiers anthropomorphismes du Koran; *Baténites*, ceux qui avaient recours aux allégorisations pour les rendre acceptables. Ces divisions, loin d'empêcher la philosophie de faire des progrès, hâtèrent ses pas. On sait que, si elle tombe, c'est qu'elle ne rencontre pas d'obstacles qui la forcent de se raidir. La théologie musulmane elle-même grandit avec la philosophie tout en la repoussant. Les théologiens, pour soutenir leur influence, furent obligés d'élever école contre école, système contre système, raisonnement contre raisonnement, en un mot d'étudier la philosophie. Il en résulta qu'il y eut bientôt deux *calam*, ou deux sciences de la parole, l'une plus religieuse, l'autre plus philosophique, qui nées pour se combattre, se rencontrèrent souvent, comme malgré elles, dans certaines tendances. La théologie et la philosophie se rencontrent toujours dans les régions élevées.

La triple mission de la philosophie chez les musulmans, dans ses rapports avec la religion, c'était d'établir l'*unité de Dieu* contre le polythéisme et contre le dualisme oriental, et d'opposer à la théorie de l'*éternité de la matière*, enseignée dans la philosophie grecque, le dogme de la création; enfin de donner sur la liberté de l'homme

un enseignement qui répondît aux besoins éthiques de l'âme, sans heurter les textes du Koran.

Au lieu de faire une œuvre de conciliation en même temps que de progrès, la philosophie échoua dans cette triple mission. Elle faillit dans la première, l'enseignement du monothéisme, parce qu'elle n'y vit qu'une question de polémiqne chrétienne et qu'elle ne parvint jamais à saisir le véritable caractère du monothéisme chrétien. Elle faillit dans la seconde, l'enseignement d'une saine théorie sur la création, en ce que, de tous les choix possibles parmi les doctrines cosmogoniques, elle fit le plus malheureux, en prenant celle de Démocrite, qu'elle admit avec cette modification, que Dieu crée les atomes en telle quantité et en tel temps qu'il lui plaît; que les corps naissent et périssent par la composition et la décomposition des atomes; que Dieu est toujours libre et que tout pourrait être autrement qu'il n'est; que tout ce que nous pouvons imaginer peut exister en conformité de la raison, sans la choquer, et que la raison seule est le criterium de la vérité. Enfin la philosophie faillit dans la troisième question, celle de la liberté humaine sous l'égide de Dieu, en ce qu'elle ne présenta jamais de doctrine nette sur ce point, à savoir si la volonté éternelle et absolue de Dieu est non-seulement la cause primitive de tout ce qui est, mais encore de tout ce qui se fait, de manière que Dieu soit réellement l'auteur de tout bien et de tout mal. Sur ce terrible dilemme, elle ne produisit que de violentes disputes et des sectes nombreuses, sans faire faire un pas au problème.

En effet, ce que la philosophie arabe offre de plus singulier, c'est qu'elle prend chez les Grecs tous les éléments des plus belles discussions, se familiarise avec toutes les hautes théories des écoles d'Athènes et d'Alexandrie, et ne parvient à transformer ni le génie de la nation ni ses doctrines, si bien qu'au total l'action de ses professeurs,

soit de ceux qui se rendirent indépendants du Koran, soit de ceux qui vouèrent leurs talents à la défense de son dogme, fut également limitée, et que néanmoins on aima beaucoup et cultiva sérieusement la philosophie. Ceux même qui affectèrent de repousser la philosophie en furent souvent les admirateurs, leurs ouvrages l'attestent malgré eux. La philosophie fut chère même aux poëtes; elle fut un objet de mode et d'engouement pour les gens du monde, et on l'appliqua à toutes les études. Dès le dixième siècle, il se forma à Bassora une société de lettrés, [*société de la pureté et de la sincérité*,] ayant pour but de populariser la philosophie appliquée à la religion. Ils publièrent dans cette vue une encyclopédie de cinquante traités, où les questions étaient d'autant mieux mises à la portée de tous qu'elles étaient effleurées plutôt qu'approfondies. Il est vrai que ces encyclopédistes furent mal vus des philosophes sérieux et repoussés aussi par la sévère orthodoxie; ils obtinrent néanmoins beaucoup de succès dans le monde des simples lecteurs. Les Arabes avaient toujours eu l'amour de l'astronomie et de l'histoire naturelle, de la poésie et des subtilités de la dialectique. Les écrits d'Aristote et les dialogues de Platon offraient à ces goûts un riche aliment; Mahomet leur avait inculqué l'amour de la théologie, et les œuvres de Porphyre, de Plotin et de Proclus répondaient à cet amour. Ils suivirent ces derniers avec une admiration toujours croissante, et il se forma parmi eux une secte de contemplatifs qui embrassèrent avec exaltation la théorie de ces *intelligences pures* qui forment, dans les sphères célestes, les saints intermédiaires entre Dieu et l'homme, et qui nous aident dans la recherche de l'union mystique avec l'intelligence suprême. En un mot, les Arabes ont dû à la bonne philosophie, éclairant leurs études scientifiques et poétiques, leur gloire la plus pure.

Mais la bonne philosophie est la seule qui exerce une

influence salutaire, et les Arabes ont connu la mauvaise, le dialecticisme, le panthéisme et le scepticisme, qui ont soulevé les colères des prêtres et motivé les violences des princes. « La doctrine des philosophes, dit l'historien Makrizi, a fait à la religion parmi les musulmans plus de maux qu'on ne peut dire. Elle ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques, qu'à joindre un surcroît d'impiété à leur impiété. » Avicenne professa hautement un scepticisme qui révolta d'autant plus qu'il avait l'air de venir justifier une vie licencieuse. Son successeur, Averrhoès, ce prince des philosophes arabes qui fut tant honoré des rois d'Espagne et chargé par eux de missions si importantes, fut plus sceptique encore, attaquant dans ses moments d'imprudence toutes les religions. « Celle des chrétiens, disait-il, est impossible à cause de l'Eucharistie; celle des Juifs est une religion d'enfants, à cause des préceptes; celle de Mahomet une religion de pourceaux, à cause des plaisirs qu'elle promet. » Il contesta la permanence de l'âme, et compromit sa philosophie à ce point qu'on la crut athée, malgré les traités savants ou sensés où il s'attachait à passer pour musulman orthodoxe. S'il rétracta sa doctrine aux portes de la grande mosquée de Maroc, cela n'en arrêta pas l'influence. Penseur hardi et dangereux, il fut plus admiré chez les musulmans après sa mort que de son vivant. La lecture de ses écrits fut interdite chez les chrétiens; mais les chrétiens, comme les juifs, coururent aux écoles où sa doctrine était enseignée. Au lieu d'épurer la religion avec laquelle il se trouva en contact, l'enseignement spéculatif des Arabes se faussa ainsi lui-même et devint une cause d'affaiblissement pour le génie national. La sève de la nation s'épuisa d'ailleurs par sa dispersion au milieu de tant de peuples, ou se paralysa dans la mollesse des mœurs; tout son élan fut enfin comprimé par l'absolutisme des doctrines religieuses et celui des institutions politiques, excités l'un et l'autre par

le fanatisme des sectes. Les persécutions les plus énergiques furent dirigées contre les philosophes, surtout en Occident, à l'instigation de la secte des *Ascharites*, fondée à Bassora, au dixième siècle, par Ismaïl Al-Aschari.

Ce philosophe, élevé d'abord dans les principes des Motazales, était devenu un de leurs docteurs les plus célèbres et leur orgueil, lorsque tout à coup il se rétracta spontanément à la mosquée de Bassora, pour consacrer tout le reste de son existence à la religion. Bientôt asservissant toute sa philosophie aux dogmes du Koran, il prêcha la préexistence de ce code et la prédestination des actions humaines dans les attributs de Dieu. La volonté de Dieu, dit-il, ne peut être séparée de sa prescience; donc les œuvres de l'homme sont prédestinées. Néanmoins l'homme a un certain concours dans l'action produite ; il y a pour lui mérite ou démérite acquis. [Pococke, *Specim. hist. arab.*, p. 239, 240, 249.]

L'influence de cette secte sur les études philosophiques fut profonde. Excité par les Ascharites les plus savants, le prince Al-Mamoun, fils d'Al-Mansour, prit contre tous ceux qui professaient d'autres doctrines que les leurs les mesures les plus rigoureuses et fit condamner à mort le philosophe Ben-Habib de Séville.

L'enseignement de la mauvaise philosophie, qui amena l'affaiblissement de la bonne et souvent la persécution des deux, fut un des plus grands malheurs de la race arabe ; il la plongea dans l'abaissement, après quatre siècles de la plus brillante prospérité [du huitième au douzième siècle.] Passé cette époque, elle eut encore des écrivains distingués en matière de religion, par exemple le célèbre Abd-al-Roman-Ibn-Amed-al-Adji, [mort en 1355, et dont le *Livre des stations*, ou le système de Calam, a été imprimé à Constantinople, en 1824], mais elle n'eut plus de philosophes véritables. La philosophie fut bientôt une science haïe du vrai musulman; on ne s'en occupa plus

qu'en secret; on en cacha les ouvrages. La même réaction eut lieu en Orient. Vers la fin du douzième siècle, on brûla publiquement à Bagdad les ouvrages du philosophe Abd-al-Salam, faits qui expliquent l'extrême rareté des ouvrages de philosophie écrits en arabe, dont un grand nombre ne parvinrent en Occident que dans des versions faites par des juifs.

La grande gloire de la science arabe est dans les mathématiques, l'astronomie et la chimie. Quant aux arts, ils n'ont brillé que dans l'architecture. [Wüstenfeld, *die Academien der Araber.* — Delitzsch, *Anecdota zur Geschichte der Scholastik unter Juden und Moslemen.* — Schmoelders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes.* Paris, 1842. — Dettinger, *sur la théologie du Koran,* en allemand.]

LA PHILOSOPHIE ARABE DANS SES RAPPORTS AVEC LES ARABES. — DOCTRINES DE LA PERSE ET DE L'INDE. — LE SOUFISME.

La philosophie arabe reçut aussi d'autres éléments que ceux de la Grèce; elle eut des rapports avec celles de l'Inde, de la Chine, de la Perse, où le mahométisme se répandit avec la même rapidité violente qu'ailleurs, écrasant d'abord, puis adoptant une civilisation plus avancée que la sienne. Il en résulta un grand nombre d'écoles et de systèmes, la plupart peu connus encore en Occident, les manuscrits de l'Orient ne se publiant qu'avec beaucoup de lenteur. Quelques-unes de ces doctrines sont exposées ou plutôt résumées dans deux ouvrages qui méritent d'être étudiés, le *Dabistan,* [traduit en anglais par Shea et Troyer, Paris, 3 vol. in-8°, 1843,] et le *Desatir,* publié à Bombay, 2 vol. in-8°, 1818, trad. anglaise par Erskine.] Le *Desatir,* œuvre d'un Perse du dixième siècle de notre ère, renferme

les écrits sacrés des anciens prophètes persans. On y trouve toutes les doctrines de l'Asie, brahmanisme, sabéisme, christianisme, pandémonisme, théurgie, métempsycose, astrologie. En général, ces deux ouvrages montrent que l'Orient marchait de pair avec l'Occident; que les uns suivaient des tendances très libres et examinaient tout au nom de la raison, tandis que les autres, livrés au mysticisme, se transportaient sur les ailes de l'imagination dans les sphères de la contemplation la plus abstraite, laissant la multitude enchaînée à la lettre des codes sacrés. En effet, pour la multitude, les Védas ou le Koran demeurèrent la forme inflexible de la foi, et s'il y eut un grand nombre de sectes qui modifièrent le dogme, il n'y eut que peu de penseurs qui professèrent la philosophie.

Le plus riche et le plus éthique des systèmes nés au sein du mahométisme oriental, c'est celui des Soufis, secte qui n'est pas exclusive au mahométisme, qui s'est glissée au contraire dans toutes les religions de l'Asie, mais dont les partisans ont pris, au sein du mahométisme, la plus grande diversité de tendances et les plus riches développements.

Les sectateurs du Koran n'ont cessé d'aspirer à une haute piété. Après la mort de Mahomet, on distinguait les hommes éminents par le titre de « compagnons de l'apôtre de Dieu; » dans la seconde génération, on les appelait « les successeurs. » Plus tard, ceux qui se faisaient remarquer par leur dévotion se nommaient « serviteurs de Dieu. » Bientôt les fidèles de toutes les sectes ayant pris ce titre, les partisans de la foi orthodoxe adoptèrent, avec un costume spécial, une robe de laine, celui de *Soufi*, qui devait indiquer désormais la pureté de leur spiritualisme mystique et la sincérité rigoureuse de leurs doctrines. Que le panthéisme nuageux qu'ils professèrent ait pris son origine dans le sein du mahométisme, comme le veulent les uns, ou dans les doctrines persanes et indiennes

comme le veulent les autres [V. de Sacy, *Journal des Savants*, 1821, p. 722.], il est certain que leur nom acquit de l'éclat par un penseur mahométan, Saïd-Aboul-Chaïr, qui, vers l'an 815, réunit ces spiritualistes mystiques en une sorte d'association, affectant une foi pure et ferme au Koran, mais se laissant aller hardiment à ces spéculations mystiques et panthéistes qui s'étaient glissées chez les Mahométans dès le huitième siècle, et avaient même gagné des femmes devenues célèbres. Bientôt plusieurs poëtes distingués étant entrés dans l'association, et en ayant dépeint les idées contemplatives d'une manière pleine d'attraits, le titre de Soufi fut très ambitionné. Sur la fin du onzième siècle, un des plus grands docteurs musulmans, Al-Gazali, qui était Soufi, déclara qu'on trouvait dans cette société, en sa plus grande sincérité, la triple croyance en un seul Dieu, en son prophète et au jugement dernier, et que telle était la pure doctrine des Soufis orthodoxes. C'étaient bien là les dogmes du Koran, mais la difficulté était de contenir dans cette limite tous les partisans du soufisme, qui admettaient des degrés d'intuition divers, les attirés, les voyageurs et les voyageurs attirés, et se distinguaient en cinq classes ou sectes différentes.

En effet, dans la première, les *Soufis essentiellement religieux* cherchaient à résoudre, en restant dans la sphère du Koran, les questions placées un peu au-dessus de la raison naturelle ou de l'intelligence commune, en cultivant le sens intérieur et l'imagination, ou la divination philosophique pour arriver au don prophétique, qu'ils attribuaient à Mahomet, aux paroles de qui ils s'attachaient exclusivement. Les Soufis *mystiques* cherchaient à comprendre et à expliquer les attributs de la divinité et à s'élever dans leurs méditations jusqu'à l'union intime avec elle, dépeignant cette union dans les termes les plus tendres, dans ceux de l'amour exalté et dans le langage

animé des chants élégiaques de Salomon [V. les poëtes Djelal-Eddin-Rumi, Sadi, Hafiz et Djami. 1203-1450], comprenant dans leurs exercices de piété les pratiques les plus minutieuses et les danses les plus animées. Les *Soufis quiétistes ou panthéistes,* plus ou moins spirituels, voyaient toutes choses dans l'Un, les considérant toutes comme une seule et unique, et y plongeant leur esprit au point de se confondre en sa paix, passant leur vie dans la contemplation de sa magnificence, prenant la personnalité pour une simple limitation, le mal pour une différence purement relative du bien et pour le plus bas degré de son développement. Les Soufis *anthropologistes ou égoïstes* cherchaient Dieu en eux-mêmes, disant que celui qui s'est trouvé soi-même connaît aussi la divinité qui s'est révélée dans l'homme, Dieu n'étant autre chose que l'idée de la plus haute perfection, et tous ceux qui parviennent au rang d'une parfaite pureté, à force d'aller de vérités en vérités, devenant des dieux réels. Les *Soufis émancipés* se mettaient au-dessus de toute religion, indifférents pour toutes les formes, les institutions et les cérémonies; se confondant avec l'âme du monde et se disant indistinctement le Psautier, l'Évangile et le Koran; se déclarant ni juifs, ni chrétiens, ni guèbres, ni mahométans; enthousiastes pour les seuls dogmes de leur panthéisme mystique. [V. le texte de Djelal-Eddin-Rumi dans le *Dabistan de Shea*, t. 1, p. CLXV. Cf. De Hammer, *Schœne Redekünste Persiens,* p. 189-191.]

Les Soufis appellent le monde le *grand homme;* ils sont eux l'*homme parfait*, le résumé du monde intellectuel et du monde matériel, le livre mystérieux et sublime dont les pages ne peuvent être déchiffrées que par ceux qui ont déchiré « le voile de l'ignorance. »

Il faut dire que, dans le soufisme, les termes philosophiques sont pris dans un sens spécial qu'aucune langue de l'Europe ne peut rendre. Les mots *état, station, temps,*

durée, existence, non-existence, être et non-être, présence, absence, possibilité, sainteté, création, annihilation, par lesquels nous traduisons les termes fondamentaux de cette spéculation, ne donnent pas les nuances de la théorie originale, qui offre des distinctions et des classifications d'une extrême subtilité, et donne à Dieu des attributs et des dénominations intraduisibles. En effet, elle admet quatre espèces de genre humain et autant de sortes de vies et de morts, sept degrés d'existence contemplative, quatre lumières de Dieu. [V. Tholuck, *Fleurs du mysticisme oriental*. Cf. Les articles d'Erskine et de Graham ; dans les *Transactions de la Société asiatique de Bombay*, et le *Pendnamé*, de Sylvestre de Sacy.]

On voit par ces dernières modifications de la philosophie musulmane, qu'elle a eu des rapports intimes avec le Brahmanisme et le Bouddhisme. En effet, c'est chez les Persans et les peuples musulmans de l'Inde ou au sein des spéculations indiennes et bouddhistes que le mysticisme et le panthéisme arabes se sont développés principalement. Les partisans de la doctrine du joug ou de l'union [les Yogis], dans leurs théories de perfectionnement moral et de réunion avec Dieu, enseignent aussi qu'il faut arriver à la parfaite indifférence pour le monde extérieur et mettre de côté toute idée de distinction ou de diversité. Le Yogi quitte femme et enfant, maison et caste, et le monde n'a pas plus de droit sur lui qu'il n'en a sur le monde. Le Soufi a plus d'ambition encore ; à l'exemple de Mahomet, il aspire à l'inspiration et au prophétisme ; tandis que le Yogi est quiétiste et complétement impassible, il est enthousiaste et apôtre. C'est néanmoins au Bouddhisme, dont l'enseignement avait eu d'immenses succès en Chine, au Thibet et en Mongolie, que la spéculation arabe doit avoir emprunté ce mysticisme panthéiste, qui n'est pas dans le Koran. Le Bouddhisme, qui compte encore plus de fidèles qu'aucune autre

doctrine, touchait partout au Mahométisme, et il offrait aux enthousiastes deux choses du plus grand attrait, la perspective de devenir Bouddha et celle d'obtenir le Nirvana. Etre Bouddha, c'est avoir la connaissance absolue de toute chose; obtenir le Nirvana, c'est arriver à l'existence dépouillée de tout attribut corporel, à la suprême et éternelle béatitude à laquelle on parvient par l'émancipation, la délivrance, l'affranchissement : état de calme parfait et d'extase mentale pure, sans aucune sensation corporelle, qui n'est pas la réunion finale avec l'âme suprême ou la cessation de l'individualité, l'annihilation, mais l'absence de tout mouvement et de toute impression. [V. Abul-El-Scharistani, *Religionsparteien und Philosophen-Schulen, aus dem Arabischen,* par Haarbrücker, t. I, Halle, 1850.]

LA PHILOSOPHIE ARABE DANS SES RAPPORTS AVEC LA SPÉCULATION JUIVE.

En Orient comme en Occident, ces deux spéculations se rencontrèrent, et partout, dans leurs rapports, la doctrine arabe fit l'inverse de ce qu'elle faisait ailleurs; au lieu d'emprunter, elle communiqua, surtout dans ces circonstances où les Arabes étaient heureux de trouver encore des disciples, et les Juifs, des maîtres, c'est-à-dire quand la philosophie persécutée chez les Arabes se cacha chez les Juifs empressés à l'accueillir. Les philosophes arabes n'enseignèrent pas dans les synagogues, cela est vrai; mais les Juifs traduisirent leurs ouvrages ou les copièrent en caractères hébraïques, de sorte que les Musulmans n'avaient qu'à étudier ces caractères pour profiter encore des livres proscrits. Ainsi se conservèrent notamment les écrits d'Averrhoès et de Gazali, dont les deux

grandes compositions, *les Tendances des philosophes* et *la Destruction des philosophes* n'existent qu'en hébreu. Ces traducteurs se trouvèrent partout en Espagne et en Provence, où l'on touchait aux Arabes, et leurs travaux furent encouragés par quelques princes d'Occident, amis de la philosophie orientale, surtout par l'empereur Frédéric II. Jacob-ben-Abba, qui vécut à Naples, dit à la fin de sa traduction du Commentaire d'Averrhoès sur l'*Organon* [achevée en 1232], qu'il avait une pension de ce prince. [V. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Paris, 1819.] Les Juifs n'ont d'ailleurs joué à l'égard de la philosophie arabe que ce rôle d'intermédiaires que Philon avait déjà illustré: la plus sage et la plus religieuse d'entre les nations anciennes et celle de toutes dont les textes sacrés font de la sagesse pratique les plus magnifiques éloges, ils ne se sont jamais élevés à la haute spéculation philosophique, qui vit de créations originales; mais ils ont toujours pris leur part au mouvement de l'esprit humain. L'admirable activité des Arabes excita surtout parmi eux l'émulation des *Karaïtes*. A l'imitation des *Mote-Calemin*, ils formèrent à Babylone, vers 750, une secte qui, adoptant la liberté d'investigation et de raisonnement de leurs modèles, rejeta le joug des traditions talmudiques pour s'en tenir aux textes de la Bible, proclama la concordance de ces textes avec la raison et en prépara une saine interprétation qui fournît une théologie rationnelle. Ils n'aboutirent pas, le judaïsme ne permettant pas de telles conséquences, mais ils se servirent fort bien de la logique d'Aristote traduite par les Arabes, et quoiqu'ils n'allassent pas jusqu'à Platon comme avait fait Philon, c'était déjà beaucoup que de sortir du Talmud dans l'état où se trouvait leur nation. Leurs innovations, mal vues principalement des Talmudistes ou des

Rabbanistes, [dont l'école centrale florissait au dixième siècle, à Sora, près de Bagdad, et qui combattit vivement les *Mote-Calemin* juifs,] ne furent pas accueillies. Et cependant la polémique entre ces deux partis eût à la fin les résultats que ces débats ont toujours: elle les avança au point d'amener une transaction où chacun des deux céda plus qu'il ne pensait, chacun s'étant modifié plus qu'il n'avait voulu.

Les grands docteurs de la philosophie juive, Saadia, Avicebron, Maimonides et Maître Léon ne furent ni Karaïtes ni Talmudistes purs. A l'école de Sora même, si animée contre la philosophie, le judaïsme eut dans Saadia Ben Joseph al Fayoumi [qui dirigea l'école de l'an 928 à 942] un théologien-philosophe très éminent. Il y composa en arabe sa dogmatique, le livre *des Croyances et des Opinions* [traduit d'abord en hébreu, et de nos jours, en allemand, par Fürst, Leipzig, 1845]. En effet, Saadia est inspiré et dirigé par la philosophie, quoiqu'il se mette au service de la théologie comme Philon. Élève d'un Karaïte, il rompit bientôt avec lui et fut un violent polémiste, composant contre les chrétiens des livres sans portée mais alors fort admirés des siens; ses travaux, renommés en Occident comme à Babylone, donnèrent une forte impulsion aux études juives en Espagne et en Provence.

L'école de Cordoue, fondée à l'imitation de celle de Sora, fut sa digne émule et, dès le onzième siècle, on trouve en Espagne un juif, Ibn-Gebirol, de Malaga [Avicebron] péripapéticien à ce point distingué, que son ouvrage principal [*Fons vitæ*] fut bientôt cité comme une autorité par saint Thomas d'Acquin et Albert le Grand. Traduit en latin, ce livre eut même une influence sensible sur la scolastique chrétienne.

Ces travaux furent éclipsés cependant par un autre philosophe juif, Moïse Maimonides, que l'école de Cordoue forma au douzième siècle [mort en 1206]. Élève de

Djafar-Ibn-Tofail et d'Averrhoès, Moïse s'enfuit en Egypte lorsque son maître fut disgracié par le souverain de Cordoue et y devint le médecin de Saladin, excellent archéologue, théologien, mathématicien, jurisconsulte et philosophe, pieux comme un homme des anciens jours, le plus savant et le plus admiré des Juifs de son temps. Son principal ouvrage, *Moreh-Nebouchim*, ce docteur des Perplexes ou guide des Egarés, est lu encore de ceux du nôtre. C'est une sorte de philosophie de la religion dont le code sacré, interprété philosophiquement, fait seul les frais à entendre l'auteur, mais qui est plein d'idées prises aux kabbalistes, aux pythagoriciens, aux platoniciens et à Philon. Il roule principalement sur les locutions de l'Ecriture sainte qui s'éloignent de l'usage ordinaire et qui ne sont pas susceptibles d'un sens littéral, et c'est réellement une des productions les plus utiles des lettres judaïques. Cependant, trop philosophe pour son temps, l'auteur souleva les persécutions de la synagogue contre la philosophie, et passa le premier par les épreuves. Son *Moreh-Nebouchim*, écrit en arabe, traduit en hébreu et apporté en France, fut approuvé d'abord par les rabbins de Narbonne et de Béziers, mais ceux de Montpellier le brûlèrent, malgré l'intervention de ceux d'Espagne. L'orage qu'il souleva dura quarante ans. Bientôt la synagogue se montra pour la philosophie aussi intolérante que les califes, et un synode de rabbins réunis à Barcelone l'an 1305 interdit toute étude de la philosophie avant l'âge de 25 ans, sous peine d'excommunication. L'amour de cette étude n'en devint que plus ardent, et les juifs redoublèrent de zèle à étudier Aristote et à traduire les Arabes. Ceux de Provence se distinguèrent dans ces nobles occupations, et à leur tête figura Levi-Ben-Gerson de Bagnoles, et maître Léon, le plus savant péripatéticien du quatorzième siècle, interprétant la Bible selon Aristote, comme Philon l'avait expliquée par Platon, et commen-

tant Averrhoès, l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* d'Aristote et son traité de l'*Interprétation*. Au même siècle, Moïse-Ben-Josué de Narbonne commenta Gazali, Averrhoès et Maimonides. Au Caire, un autre philosophe, Aron-Ben-Elie de Nicomédie, essaya dans un ouvrage de philosophie religieuse de reproduire avec plus de modération les idées que Maimonides avait déposées dans son *Moreh-Nebouchim* et de les faire accepter de ses coreligionnaires.

Du neuvième au quinzième siècle, il se voit donc un mouvement philosophique considérable parmi les Juifs, et dans ce moment assez de spontanéité ; car il n'est pas exact de dire que ceux d'Espagne n'ont été appelés à la philosophie que par les travaux d'Averrhoès, puisque Avicebron, le patriarche de nos réalistes, est antérieur à celui-ci. C'est, au contraire, l'influence de Maimonides sur les écoles juives de Catalogne, d'Aragon et de Provence qui a fait adopter Averrhoès. Mais il est très vrai qu'à partir de cette adoption, la philosophie juive ne fut plus que celle des Arabes. En général, les Juifs se sont approprié la philosophie étrangère et l'ont souvent commentée, mais ils ont peu créé ; au quinzième siècle encore, ceux de Castille, d'Aragon et de Ségovie commentèrent la logique, l'éthique et la physique d'Aristote, ou les commentaires de quelques Arabes sur ces ouvrages.

On ne trouve plus dès lors chez eux que de l'érudition.

CHAPITRE V.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE PENDANT LA BELLE ÈRE DES PHILOSOPHIES JUIVE ET ARABE.

[De 850 à 1250.]

DE L'INFLUENCE DES PHILOSOPHIES JUIVE ET MUSULMANE SUR LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE EN ORIENT ET EN OCCIDENT. — MICHEL PSELLUS. EUSTRATIUS. GERBERT.

En voyant les développements si libres de la spéculation arabe et de la spéculation juive, les anciennes sectes chrétiennes qui ont pu exister encore soit en Orient, soit en Occident [les manichéens et les gnostiques qui se sont conservés sous tant de noms divers jusqu'au treizième siècle, les pauliciens, les bogomiles et les cathares], ont pu être tentées de chercher un refuge contre la théologie dominante dans les états où le judaïsme et le mahométisme, ou d'autres systèmes de l'Orient, jouissaient d'une si grande indépendance. Elles n'ont pas eu cette pensée, et n'ont rien fait pour renaître; si leurs doctrines se sont maintenues secrètement, elles n'ont rien produit qui méritât le nom de philosophie [V. *Affinité des théories gnostico-théosophiques avec les systèmes de l'Orient et spécialement le bouddhisme*, par Schmidt, 1828. Cf. de

Hammer, *Description d'un coffret gnostique,* et mon *Histoire du gnosticisme,* t. III, liv. IX. Des derniers vestiges du gnosticisme.] Elles ne se sont alliées à aucune des grandes écoles. C'est réellement dans l'enseignement professé par l'Eglise elle-même depuis la clôture des écoles d'Athènes jusqu'à la renaissance, qu'on sent le plus la philosophie arabe. Toutefois on a exagéré ces influences, et dans les premières années de ce siècle, on admettait encore que les scolastiques connurent les œuvres d'Aristote, non pas par les continuateurs naturels des écoles d'Alexandrie, d'Athènes et de Constantinople, mais par les versions arabes sur lesquelles étaient faites les traductions latines. Or il est vrai que l'Eglise latine a eu de cette manière beaucoup d'ouvrages de philosophie; mais c'est bien par l'Eglise grecque et dès les premiers siècles qu'elle en a reçu les textes, et c'est elle-même qui en a traduit la majeure partie. De même, si des œuvres de philosophie arabe et juive se sont répandues en Occident, on en a exagéré aussi et on en exagère encore l'influence sur l'enseignement chrétien. Quant aux Juifs, deux des principaux philosophes de l'Eglise latine, saint Thomas et Albert le Grand, les ont consultés; et cela était tout simple quand la jeunesse chrétienne se rencontrait avec la jeunesse juive aux écoles arabes; mais cela ne fit adopter ni un ouvrage ni une doctrine, et ne rapprocha pas d'une ligne les deux systèmes religieux.

Quant aux Arabes, il y eut plus d'échanges. Les Arabes d'Espagne et ceux d'Orient firent parvenir au monde occidental plusieurs ouvrages d'Aristote; et non-seulement en Espagne, mais en France, en Italie et en Afrique les Latins touchant aux Musulmans et ayant avec eux des rapports plus fréquents qu'avec les Grecs de Constantinople ou d'Athènes, étudièrent la philosophie d'Aristote d'après les versions et les commentaires arabes. Ils traduisaient plutôt ces versions et ces commen-

taires que les textes grecs devenus rares de plus en plus. C'est ainsi que l'Occident adopta la dialectique arabe plutôt que la dialectique grecque, et que saint Thomas et Albert étudièrent les œuvres d'Aristote dans des versions latines faites sur l'arabe ou sur l'hébreu traduit de l'arabe; que Michel Scotus [mort en 1191] traduisit de l'arabe des écrits d'Aristote, et qu'Albert composa ses ouvrages philosophiques sur le modèle de ceux d'*Ibn-Sina* [d'Avicenne]. On voit dans les écrits populaires comme dans les ouvrages d'érudition [dans la *Divine comédie* de Dante, par exemple, qui célèbre avec les géomètres Euclide et Ptolemée, et avec les médecins Hippocrate et Galien, les deux plus grands philosophes arabes, Avicenne et Averrhoès] la vogue dont ces philosophes jouissaient alors en Occident. Tout cela est très vrai, mais les Latins traduisirent aussi directement du grec. Comme Boëce, Cassiodore, Scot Erigène et Nanno, Hermann le Contrefait traduisit des ouvrages d'Aristote, et Jacques de Venise en particulier les *Topiques*, les *Analytiques* et l'*Elenchus*. [Launoy, de variâ Aristotelis fortunâ.] En général plus on examine les travaux philosophiques de l'Église grecque, mieux on voit que les rapports des Latins avec elle ne leur ont pas été moins utiles que leurs rapports avec les Juifs et les Arabes.

Dans l'Eglise grecque, l'étude de la philosophie se bornait depuis Photius aux livres reçus. Peu après le savant patriarche elles reçurent une nouvelle impulsion de Michel Psellus [né à Constantinople, vers 1020], auteur de Commentaires sur Aristote et sur Porphyre, d'un Abrégé de la Logique d'Aristote, d'une Introduction à la philosophie, et d'un ouvrage Sur les opinions des philosophes au sujet de l'âme. Toutefois Psellus fut un penseur trop libre pour son église, qui soupçonna son enseignement de conduire au scepticisme et à l'hérésie, et en obligea l'auteur, dans un âge avancé, de prendre des leçons de

religion. Il y eut des empereurs favorables à la liberté de penser. Constantin Porphyrogénète sentit la nécessité de ranimer les études philosophiques, et appela des maîtres. Mais, pour maintenir la pensée à l'état normal, celui d'un progrès constant et fécond, les maîtres ne suffisent pas; il faut des élèves, un terrain philosophique, et, dans l'air du temps, un souffle qui porte les esprits aux hauteurs de la spéculation. Ce que les Grecs auraient eu de mieux à faire, c'eût été de rivaliser avec les Arabes dans l'étude et dans l'interprétation des textes classiques; mais entre les deux races les haines religieuses étaient trop violentes pour permettre des sympathies philosophiques, et il ne paraît pas que l'influence musulmane sur les Grecs ait été jusqu'à les ramener aux sources.

Cependant la philosophie était encore estimée dans l'empire grec et cultivée sur d'autres points que la capitale. Elle le fut surtout à Nicée, par le métropolitain Eustratius, qui vivait au douzième siècle. Seulement on se bornait trop, partout, à la logique. Le fondement de la philosophie, l'étude de la pensée, manquait ainsi que l'indépendance de la pensée elle-même de toute autre source que la raison suprême. Aristote la dominait par des règles aussi sévères que celles de l'Eglise. Platon, qui avait jadis fécondé la dogmatique grecque, était alors aussi négligé des laïques que du sacerdoce, et malgré tout ce qui pouvait favoriser la spéculation en Orient, le mouvement philosophique y fut moins considérable que dans cet Occident si riche en universités, en professeurs illustres, en ouvrages originaux et en émotions qui fécondent les esprits.

En effet, les excitations de Scot Erigène les agitaient encore quand survinrent celles de Gerbert.

Gerbert [né en Allemagne au commencement du siècle et élevé au couvent d'Aurillac] fit avec le comte de Bar-

celone un voyage en Espagne, s'y attacha aux études sinon aux écoles arabes, en recueillit les ouvrages, visita l'Italie sous la protection du pape Jean XIII et de l'empereur Othon Ier, professa le trivium et le quadrivium à l'école épiscopale de Reims, et devint successivement abbé de Bobbio, archevêque de Ravenne et pape [en 1003, *propter summam philosophiam*]. Quand il professait, il commençait par l'*Introduction* de Porphyre; analysait les *Catégories* et l'*Hermencia* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron avec les *Commentaires* de Boëce, ainsi que les Traités sur le *syllogisme*, la *définition* et la *division*, et passait ensuite à la logique, à la rhétorique et à la poétique, et de là au quadrivium. Pour mieux exposer l'astronomie et l'arithmétique, il fit des globes, et inventa l'*Abacus*, fondé sur la combinaison décimale. Aussi bientôt l'école de Reims, où se donnait cet enseignement, fut la plus fréquentée de toutes; le fils aîné de Hugues Capet, ainsi qu'un grand nombre d'évêques, y reçurent leur instruction. Gerbert ranima partout le goût des études et la recherche des textes par une correspondance étendue. [V. ses Lettres.] De tous ses ouvrages philosophiques il ne reste qu'un seul, le traité *Du raisonnable* et *Du raisonner*, fondé sur cette idée, qu'être raisonnable est un attribut nécessaire et substantiel de l'homme; que faire usage de la raison est une qualité purement accidentelle. Dans l'opinion de son siècle sa science était si extraordinaire qu'il fut soupçonné d'avoir étudié la magie chez les Arabes. La tradition vulgaire ajouta qu'il avait, pour de la science, vendu son âme au démon, et elle en fit le type de ce Faust dont Gœthe a idéalisé les égarements. [*Histoire littéraire de la France*. T. VI. — Hock, *Histoire de Sylvestre II*, trad. par Axinger, 1840, 2 vol.] Vrai type des philosophes de ces siècles, il met sa philosophie au service de la religion; logicien et dialecticien habile, il applique la théorie du syllogisme à l'explication du rap-

port qui existe entre Jésus-Christ, la sainte Cène et l'Eglise : le premier étant intime, le deuxième doit l'être aussi, de même que les éléments du monde sont étroitement unis ensemble d'après la doctrine de Platon. Pour Gerbert, la dialectique est la forme d'une dogmatique singulièrement positive; il professe si nettement la réalité des idées qu'il considère les divisions logiques en genres et en espèces, non pas comme des inventions de l'esprit humain, mais comme faites par Dieu lui-même, l'auteur de toute science véritable: elles sont dans les œuvres de la nature et c'est là que les savants les ont découvertes.

Gerbert ouvre dans l'enseignement une ère nouvelle comme avait fait Jean Scot, et l'influence d'un philosophe devenu pape fut naturellement plus grande que n'eût été celle du simple religieux. Tous les monastères d'Europe qui tenaient à imiter les illustres écoles de Reims, d'Aurillac, de Tours, de Sens, de Fulde et de Bobbio, eurent désormais un enseignement philosophique, et Paris, qui manquait jusque là d'une école publique en posséda une à partir du temps de Gerbert. Quelques princes suivirent les exemples de Charlemagne et de Charles le Chauve et ceux des califes du Caire, de Bagdad et de Cordoue, qui favorisèrent tant les études philosophiques, et l'on vit alors apparaître coup sur coup les doctrines les plus propres à exciter le génie spéculatif de l'Occident.

Ce furent : 1° le rationalisme et la liberté de penser, à l'école de Tours, dans l'enseignement de Bérenger; 2° le dialecticisme nominaliste, réaliste et conceptualiste; 3° le platonisme d'Adélard et de ses disciples, et celui d'Abélard et des siens; 4° la réaction dogmatique, mystique, sceptique et panthéiste. Cet ensemble de mouvements se compare à ce que la spéculation arabe présente de plus animé. En effet, la philosophie désormais enseignée dans toutes les écoles chrétiennes, y est débattue au sein des plus hautes questions de la religion; elle intervient dans

celle de Dieu et de la trinité, dans celle des sacrements, et dans celle de la prédestination et du libre arbitre, si agitées dans les écoles musulmanes. Est-ce à l'exemple de l'enseignement arabe? On le dirait, et cependant, dans toute cette période, nous ne voyons pas un seul ouvrage arabe adopté dans nos écoles. Mais nous voyons se reproduire dans celles-ci des faits analogues à ceux qui travaillent les docteurs mahométans, la même aspiration à la liberté de penser à l'égard du dogme, le même culte de la dialectique, le même zèle dans l'application de la philosophie à la théologie, enfin les mêmes aberrations de doctrine : le mysticisme et le panthéisme. Mais toutes ces analogies de tendance ne prouvent pas des emprunts et ne constatent que des situations plus ou moins semblables. Assurément ce n'est point par Gerbert que la spéculation musulmane est venue envahir la scolastique. Mais peut-être faut-il chercher l'explication des ressemblances dans la communauté des sources, et peut-être Scot Erigène a-t-il mis l'esprit grec dans les études chrétiennes comme les traducteurs arabes l'ont mis dans les leurs. Du moins, si altéré que fût le germe ainsi emprunté, s'est-il développé tout naturellement d'une manière analogue en Orient et en Occident.

LE RATIONALISME ET LA LIBERTÉ DE PENSER. — BÉRENGER DE TOURS. LANFRANC.

Le mouvement philosophique se révèle d'abord dans les questions de théologie, où le rationalisme essaye de se faire jour, en y portant son principe aussi nettement qu'en aucun autre temps.

Le premier théologien qui posa la liberté de penser et l'indépendance de la raison comme un principe, Béren-

ger, chef de l'école de Saint-Martin de Tours, homme instruit, dont l'esprit embrassait la littérature comme la philosophie [*quidquid philosophi, quidquid cecinere poetæ*], penchait pour la première. Il citait trop Horace pour un philosophe, et il était trop philosophe pour un prêtre. En effet, il professait ce principe, qu'il faut se servir des autorités sacrées, quand il y a lieu ; mais qu'il y aurait absurdité à nier un fait évident, c'est qu'il est infiniment supérieur de se servir de la raison pour découvrir la vérité. [De sacrâ cœnâ, p. 100]. Il disait que Dieu lui-même avait été dialecticien, et il citait à l'appui de cette assertion des raisonnements contenus dans les saintes Ecritures. Son grand principe posé, il l'appliquait à toute la théologie et à la question spéciale du temps, le sacrement de l'Eucharistie. Continuateur d'Erigène, il se rétractait toutes les fois qu'il le fallait, toutes les fois que son opinion, qui réduisait la sainte cène à un acte de commémoration, était condamnée par les conciles. Mais s'il fléchit comme prêtre, comme penseur il persévéra dans sa doctrine jusqu'à sa mort [1088], si bien qu'il eut à comparaître successivement aux conciles de Rome, de Verceil, de Brienne, de Paris, de Tours et de Bordeaux. L'adversaire qui, ne pouvant parvenir à l'amener au dogme de la présence réelle, le faisait poursuivre ainsi, Lanfranc [né à Pavie en 1005, mort en 1089], professeur au monastère du Bec, puis à Sainte-Etienne à Caen, et enfin archevêque de Cantorbéry, cultivait lui-même la philosophie et en particulier la dialectique, dont il plaçait les chefs-d'œuvre dans sa bibliothèque à côté des livres saints, méritant de la science au même degré que de la religion et de la politique en sa qualité de conseiller de Guillaume le Conquérant.

LE DIALECTICISME NOMINALISTE. — ROSCELIN.

Le dialecticisme, qui est, non le goût légitime de la science du raisonnement mais une passion désordonnée pour le syllogisme, caractérise au moyen âge les philosophes de toutes les nations et s'explique, moins par leur maître commun, Aristote, que par leur désir commun de démontrer les immuables vérités de la théologie par la philosophie du jour. On se jette quelquefois dans ce travers quand il y a beaucoup de sève philosophique et peu de grands problèmes, mais surtout quand on se flatte de résoudre les plus grands problèmes par la seule discussion, sans recourir à l'observation et à la méditation. Dans les écoles chrétiennes le dialecticisme naquit, non pas de l'absence de questions vraiment philosophiques, mais de l'impossibilité de discuter philosophiquement les questions religieuses. Ce qui le distingue, c'est sa nature plus logique que métaphysique, mêlée d'un peu de sophistique et de beaucoup de subtilités très droites mais stériles. Cependant le tout ne fut pas une vaine science et le dialecticisme enfanta quelques théories remarquables, le nominalisme à leur tête.

Frédégise avait soutenu, à propos de la création tirée du néant, qu'à chaque chose Dieu avait donné un nom, et qu'il n'y avait pas de nom à qui ne répondît une chose, une réalité. Tel était le réalisme que saint Augustin avait enseigné et dont il avait puisé le germe dans Platon, pour qui les idées étaient l'essence éternelle des choses, ce qu'il y a de plus réel. Toutefois Aristote ayant énergiquement combattu cette théorie, qu'on doit à juste titre qualifier d'hypothèse poétique, les platoniciens eux-mêmes avaient eu des doutes, et à

l'exemple de Porphyre, Boëce avait laissé indécise la question de savoir si les idées générales sont des réalités intelligibles, des conceptions de la raison, de simples termes du langage [*verba, nomina,*] ou bien des termes généraux qui désignent des réalités abstraites d'un ensemble d'individualités et de faits spéciaux. [V. ci-dessus p. 95.] Pour un siècle ami de la dialectique il y avait là matière à controverse. Un pieux chanoine de Compiègne, Roscelin, élève de Jean le Sophiste, présenta vers 1080 une théorie qui traitait les idées générales de simples paroles, ce qui était d'autant plus maladroit que les termes qui les rendent, indiquent évidemment des réalités intellectuelles. Roscelin eut tort de ne pas même distinguer celles de l'esprit de celles de la matière. Toutefois, on lui aurait pardonné plus facilement son erreur s'il l'avait contenue dans le domaine de la logique: il eut l'idée de l'appliquer au dogme de la Trinité. Il ne pouvait admettre, dit-il, la pensée, que trois personnes ou trois choses étaient une seule substance. « Si toutes trois étaient une seule et même substance, toutes trois seraient entrées dans l'incarnation. [C'était l'erreur déjà battue des Patripassiens.] Cela n'étant pas, elles sont trois choses différentes, quoique égales en volonté et en puissance. » A ces mots les théologiens reconnurent les uns le trithéisme, qui distinguait trop dans le sein de la trinité; les autres, le sabellianisme, qui y confondait trop. En effet, Roscelin se rapprochait de Sabellius en disant que « les trois personnes ne sont que trois aspects sous lesquels se présente l'idée de Dieu; chacune d'elles n'est qu'une conception abstraite. » Le concile de Soissons [en 1092] l'obligea de se rétracter, et un professeur illustre du monastère du Bec, Anselme, le plus grand philosophe du siècle, prodigua un esprit infini à combattre un nominalisme qu'on rendait aussi périlleux en théologie.

LE DIALECTICISME RÉALISTE.

S. ANSELME. GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

Anselme [né à Aoste en 1033] devenu prieur du Bec, quand Lanfranc fut devenu abbé de S. Etienne à Caen, en attendant qu'il lui succédât à l'archevêché de Cantorbéry, était à la fois dialecticien subtil et théologien profondément convaincu. Toutefois il paya un large tribut aux aberrations du siècle. Reprochant à Roscelin de ne pas savoir distinguer la réalité *homme* de la réalité *individu*, ni un cheval de sa robe, il l'accusa de qualifier les idées générales de *flatus vocis* et accumula contre lui, dans son Traité du Grammairien, une quantité de ces subtilités stériles qui devaient discréditer le réalisme autant que le nominalisme. En effet il débattit ces questions à savoir : Si le grammairien est une substance ou une qualité? S'il y a quelque grammairien qui ne soit pas homme? et cette thèse, Que l'homme n'est pas la grammaire. Or la question sérieuse était de savoir si outre l'individualité sensible et au delà il y a un élément, une réalité, une cause ou un principe, dont tout ce qui est ne soit que l'imitation? Ne connaissant pas sur cette question la véritable théorie de Platon par les textes mêmes, Anselme, trop dialecticien dans cet ouvrage, se lança dans une solution qui n'est qu'une exagération de celle de S. Augustin : les choses n'ont, suivant lui, de vérité et de réalité qu'autant qu'elles participent à la vérité et à la réalité suprême.

Cette théorie, qui le met sur la pente du panthéisme, est d'ailleurs peu de chose auprès de ses travaux philosophiques, où la dialectique cède le pas à la métaphysique chrétienne. En effet, Anselme, le maître par excellence

de son temps, penseur pieux, passant sa vie dans la méditation et la contemplation ou l'enseignement et l'éducation des religieux, composa sur l'existence de Dieu des ouvrages d'une spéculation élevée [le *Monologium,* le *Proslogium, de Veritate, de Libero arbitrio, de Casu diaboli, de Fide trinitatis, Cur Deus homo*]. Philosophe sincère et véritable théologien, Anselme est en même temps assez psychologue pour se rendre compte des facultés de son âme. L'un de ses élèves nous apprend qu'il considérait tous les faits intérieurs sous le quadruple rapport de la *sensibilité,* de la *volonté,* de la *raison* et de l'*intelligence;* qu'il démontrait que les deux dernières ne sont pas identiques; qu'il ne tirait pas ces leçons de son propre fond, mais qu'il enseignait d'après des ouvrages qu'il expliquait et qu'il rendait plus clairs. Cependant le principal objet de ses méditations était l'existence de Dieu, sur laquelle, conduit par S. Augustin, conduit lui-même par Platon, il produisit des arguments que, depuis, nul autre n'a effacés et que son siècle n'a pas compris, mais que Descartes et Leibniz ont admirés avec raison tout en les modifiant pour les compléter. Dans le *Monologium,* il dit qu'en partant de la bonté inhérente à chaque chose, on arrive nécessairement à un principe de bonté absolue; que dans toutes choses, il est un bon ou un bien souverain, qui n'est le bon ou le bien qu'en tant qu'il participe à l'idée du bien absolu; et que l'idée de souveraine bonté entraîne celle de souveraine perfection, qui donne celle de grandeur absolue. L'induction peut partir aussi de la qualité d'être, et aboutir de même à l'idée d'un être absolu. Toutefois S. Anselme, sentant lui-même que son *Monologium* était trop métaphysique pour produire tout son effet, fit le *Proslogium,* où il présente cette argumentation plus simple et plus facile à saisir : « L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit néanmoins un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, ou plutôt tel

qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur; seulement il affirme que cet être n'existe pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel il refuse en même temps l'existence, se trouverait par là inférieur à un autre qui, à toutes ces perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc forcé par sa conception même d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit. » Cela se réduit à dire : *Chaque homme porte dans son esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on n'en saurait concevoir aucun autre. Cet être parfait est, en vertu de cette perfection même, conçu comme existant.* [V. Hegel, Phil. de la relig. T. II, 290.]

Une réfutation de Gaunilon de Marmoutier porta S. Anselme à mieux développer ses idées. Cependant toute son argumentation ne fut pas goûtée de ses contemporains; ils aimaient bien la dialectique, mais ils trouvèrent celle du professeur piémontais trop subtile. S. Thomas d'Aquin et Pierre D'Ailly eux-mêmes n'apprécièrent pas ses arguments.

On préféra la dialectique appliquée au débat des universaux. Grâce aux ressources qu'elle offrait, Guillaume de Champeaux [d'abord professeur à l'école de la cathédrale de Paris, puis à celle de S. Victor, qu'il fonda en 1108, puis évêque de Châlons] poussa le réalisme au point de soutenir que toute idée générale est tout entière dans chaque individu et l'embrasse de telle sorte qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les individus du même genre, leur différence ne reposant que sur les accidents. C'était là un autre extrême duquel il fallait revenir. On le fit pour s'arrêter à un terme moyen, au conceptualisme.

LE DIALECTICISME CONCEPTUALISTE. LE PLATONISME. JOSCELIN. ABÉLARD. S. BERNARD.

Le siècle n'avait pas assez de philosophie pour faire la part de vérité de l'un et de l'autre système, mais il en avait trop pour accepter l'un ou l'autre. C'est ce qui l'amena au conceptualisme, à cette théorie, que l'idée est une réalité de conception, un milieu entre les choses et les mots. « Les idées générales ne sont pas des mots ou des noms; autre chose est sans doute l'idée que nous avons des choses et le mot qui la désigne, mais le mot n'est pas un simple *flatus vocis*, il décrit, et il devient un signe pour tous les esprits. » Ce système joue un grand rôle dans les études philosophiques du douzième siècle. On l'a cru d'Abélard, [né à Pallet, en 1079] parce qu'on trouve une sorte de milieu entre le nominalisme et le réalisme dans un traité anonyme *De generibus et speciebus*, qu'on pourrait lui attribuer; mais Jean de Salisbury nous apprend qu'il ne fut pas conceptualiste, et le traité en question est revendiqué par d'autres à Joscelin, évêque de Soissons, célèbre professeur de Paris, adversaire d'Abélard et ami de S. Bernard, vers 1150. [Ritter, VII, 364.] Ce qui est certain, c'est qu'Abélard combattit le réalisme exagéré de son maître, Guillaume de Champeaux, et qu'il a le mérite d'avoir mis ses élèves dans les voies d'une spéculation plus saine, en menant le dialecticisme au platonisme.

En effet, Abélard, dont la vie morale est trop connue pour qu'il soit utile d'en parler, d'abord élève de Roscelin, puis de Guillaume de Champeaux, combattit ce dernier soit dans une école ouverte à Melun et à Corbeil, soit à Paris dans un enseignement plein d'éclat. Dialecticien

subtil et profond, il brilla surtout dans les débats du siècle sur la nature des universaux. Il présentait à Guillaume cet exemple : « Si l'essence des individus est dans le genre, et si le genre est tout entier dans chaque individu, de sorte que la substance entière de Socrate soit en même temps la substance entière de Platon, il arrivera que, si Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de tous les deux est en même temps à Athènes et à Rome, c'est-à-dire, en deux lieux à la fois. » Il disait d'autre part : « Si l'individu humain, en tant qu'homme est une espèce, Socrate est une espèce; s'il est une espèce, il est un universel; s'il est universel, il n'est pas singulier, pas Socrate. » Puis il établissait ce milieu qui approchait du conceptualisme, et qui l'a fait prendre pour l'auteur de cette théorie.

Mais si habile que fût sa dialectique, on doit plus applaudir à ses travaux plus sérieux, à ses efforts pour le progrès de la philosophie, de la théologie et de la morale, sciences qu'il avait étudiées sous Anselme de Laon, essayant d'enseigner à Laon même contre Anselme comme il avait fait à Paris contre son autre maître.

Abélard fut une sorte de libre penseur. *In omnibus his quæ ratione discuti possunt, non necessarium auctoritatis judicium,* et même dans les questions religieuses, la foi doit être dirigée par les lumières naturelles, disait-il. En même temps, il admirait les philosophes de l'antiquité comme un homme de la Renaissance, et pensait que Platon donne de la bonté divine une idée plus haute que Moïse. Cela était peu digne d'un théologien. Cependant dans son *Introduction à la Théologie* et dans sa *Théologie chrétienne,* [professée à S. Ayeul de Provins et publiée dans le Thesaurus anecd. de Durand et Martenne] il apprit beaucoup à ses disciples. Il les rappela à l'un des maîtres, à Platon, quoiqu'il fût mal inspiré encore en leur disant que, dans le dogme de la trinité entrevu par ce philo-

sophe, l'âme du monde des anciens était le S.-Esprit de la foi chrétienne.

Mieux inspiré ailleurs et surtout dans quelques idées sur le monde, il préluda à la théorie de l'optimisme de Leibnitz.

En morale aussi, novateur heureux et utile, il ouvrait des voies plus fructueuses sur quelques points, mais en même temps très fausses sur d'autres. Ainsi il frappe la religion jusques au cœur quand il dit que « dans la conduite de l'homme l'intention est tout et l'acte si nul qu'il importe peu d'agir ou de ne pas agir; » [V. le Scito te ipsum;] ou quand il ajoute, sur les grâces spirituelles que la foi promet à l'homme aux prises avec le mal et luttant pour le bien, cette étrange théorie : « La grâce que Jésus-Christ nous assure, consiste uniquement à nous instruire par sa parole et à nous porter au bien par l'exemple de son dévouement ». Ses principes sur le péché ne sont guère plus évangéliques, et tout son enseignement offrait tant d'idées erronées que les amis de la théologie reçue, Albéric, Lotulphe de Reims et S. Bernard, les firent condamner aux conciles de Soissons et de Sens [1121 et 1140], ce qui mit fin aux leçons d'Abélard [mort à Cluny auprès de Pierre le Vénérable, en 1142, avec tous les dehors de la soumission. V. Ouvrages inédits d'Abélard, par M. Cousin, et les Fragments de philosophie scolastique, par le même. Le *Sic et Non*, édition de M. Hencke. La vie d'Abélard par M. de Rémusat.]

L'éthique fut aussi cultivée à cette époque par Hildebert de Lavardin, évêque de Mans, archevêque de Tours, [né vers 1055 et mort en 1134] métaphysicien moins profond, mais philosophe plus instruit qu'Anselme, et docteur plus pur qu'Abélard, auteur d'un *Traité de philosophie* et d'une *Morale* populaire toute pleine de Cicéron et de Sénèque.

Abélard ne fut pas non plus le premier ni le plus zélé

platonicien du temps. Dès avant lui, Adélard de Bath [philosophus Anglorum], qui avait voyagé en Italie et en Orient, et traduit plusieurs ouvrages de l'arabe avait recommandé les idées platoniciennes.

Un autre philosophe du douzième siècle, Bernard de Chartres, platonicien aussi et plus savant qu'Abélard, exposa les principales idées du Timée, dans son *Mégacosme* et son *Microcosme,* si bien que Jean de Salisbury l'appelle le plus parfait des platoniciens de son temps. Cependant la renommée de ces deux philosophes, beaucoup moins grande que celle d'Abélard, fit moins de conquêtes à Platon.

Bernard eut un disciple distingué, Gilbert de la Porrée, d'abord professeur à Chartres et à Paris, puis évêque de Poitiers [en 1142], qui écrivit sur la Trinité avec toute la liberté d'Abélard, et que S. Bernard attaqua comme le philosophe de Pallet devant les conciles de Paris, mais sans qu'il y eût condamnation. En véritable platonicien Gilbert mettait à côté de Dieu deux principes, la *matière* et *les idées,* ce qui à la vérité pouvait passer pour une innovation en fait de doctrine chrétienne, mais recevoir une interprétation plus ou moins favorable.

Un disciple d'Abélard, théologien aussi zélé et plus érudit que S. Bernard, vint montrer que ce qui faisait tant de mal à la théologie chrétienne, c'était cette philosophie païenne qu'on enseignait dans toutes les écoles et qu'on y confondait avec l'enseignement de la dialectique, de manière à compromettre les dogmes de la foi par les théories incertaines de cette science plus occupée des mots que des idées.

RÉACTION CONTRE LE DIALECTICISME ET LA PHILOSOPHIE PAÏENNE AU NOM DE LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE, MYSTIQUE, RATIONNELLE, MATHÉMATIQUEMENT DÉMONTRÉE, PANTHÉISTE. — PIERRE LOMBARD. HUGUES DE S. VICTOR. JEAN DE SALISBURY. ALAIN DE LILLE. AMAURY. DAVID. SIMON.

Pierre Lombard, d'abord professeur à Paris, puis grand dignitaire de l'Eglise, évêque de Paris, combattit le dialecticisme et la philosophie telle que la dialectique l'avait faite avec plus d'autorité que nul autre. Né à Novare, il avait été élevé en France comme tant d'autres Italiens de cette époque, et lié avec S. Bernard, il avait pris la répugnance de son condisciple pour la philosophie païenne. Pendant qu'il était professeur au monastère de S. Victor [vers 1159], il composa son Manuel académique [*Libri IV sententiarum*], afin de fixer les propositions sûres et orthodoxes, de les présenter dans le meilleur ordre et appuyées sur les meilleures autorités : les textes sacrés, les conciles et les Pères. L'idée de formuler la théologie en sentences n'était pas nouvelle, il s'en faut, et d'autres professeurs, Robert Pulleyn, [mort en 1150], Robert de Melun, Hugues de Rouen [mort en 1164] et Pierre de Poitiers [mort en 1205] publièrent également des sentences ou des questions théologales. D'autres en avaient recueilli longtemps avant eux ; mais Pierre les classa dans son œuvre d'après un plan nouveau, procédant d'après ce quadruple point de vue : 1° Il y a un bien souverain, c'est Dieu ; 2° des biens secondaires, les choses sensibles ; 3° des sujets qui en jouissent, les hommes et les anges ; 4° nous ne devons aimer que ce qui est bien, les hommes et leurs vertus ne sont aimables qu'à cause de Dieu. C'est sous ces quatre catégories

qu'il recueille la plus pure doctrine de l'enseignement théologique, avec une grande science philosophique sans doute, mais au seul nom de la religion, si bien qu'il ne cite Platon et Aristote que pour les réfuter. Pierre Lombard dans les cas où il ne réfute pas donne rarement son opinion. Son recueil offre plutôt des matériaux de théologie dialectique qu'un corps de doctrines bien liées.

Cependant son livre devint une règle d'orthodoxie, un véritable manuel de théologie de la plus grande autorité, *magister sententiarum;* ce que constatent les exceptions mêmes qui furent faites quelquefois [*In his magister communiter non tenetur.*] Toute l'Eglise latine le respecta et il trouva chez les Anglais seuls jusqu'à cent soixante commentateurs.

On ne s'arrêta pas à cette première réaction contre la dialectique. Il ne suffisait déjà plus aux esprits de s'en tenir au dogme orthodoxe de l'Eglise; on avait pris goût à la spéculation élevée, au platonisme et au néoplatonisme; or une fois là, on va partout jusqu'au mysticisme. Le douzième siècle y alla à la suite de deux esprits distingués, deux professeurs de S. Victor, Hugues [né en Flandre, fils du comte de Blankenbourg, mort en Saxe, en 1141, à 44 ans,] et Richard [né en Ecosse, et mort en 1173.] Si leur enseignement n'eut pas dès l'origine l'autorité et l'éclat de celui de Lombard, il prépara de plus grands mouvements dans la suite. On a cherché l'origine de ce mysticisme dans S. Bernard [Liebner, Hugues de S. Victor et les tendances théologiques du temps.—Néander, S. Bernard et son époque. Cf. la *Vie de S. Bernard*, par M. Ratisbonne,] dans les écrits de Scot Erigène et surtout dans sa traduction de Denys l'Aréopagite, dans l'influence arabe, et particulièrement dans celle du Soufisme [par la raison que Hugues de S. Victor cite Avicenne]. Aucune de ces sources ne peut être montrée au doigt; toutes les trois ont concouru au même résultat;

mais l'action la plus directe fut bien celle de Denys, dont Hugues de S. Victor commenta la *Hiérarchie céleste*.

Toutefois jamais une époque ne reproduit exactement le génie d'une autre et le mysticisme du douzième siècle se distingue en ce qu'il repose sur un fond psychologique tandis que celui de Denys a plutôt une base métaphysique. Aussi le mysticisme né à Paris reçut-il une autre forme en Angleterre et une autre encore en Allemagne.

A ces deux réactions naturelles contre la théologie dialectique, il s'en joignit une troisième. En effet, Jean de Salisbury, qui l'avait étudiée sous tous les maîtres les plus illustres de son temps, et sous Abélard en particulier, la combattit vivement dans son *Metagogicus*, reprochant aux « cornificiens » [c'est ainsi qu'il appelle la secte des charlatans et des sophistes,] d'ignorer la science véritable et sa source, Aristote. Après les avoir poursuivis dans ce traité, qui est la meilleure peinture de la philosophie du siècle, il recommande la doctrine de Platon dans un autre, le *Policraticus*, professant d'ailleurs dans cet écrit des opinions politiques plus dignes d'un ancien ami de Thomas Becket que d'un futur évêque de Chartres, et dans les deux traités des principes d'une théologie très rationnelle. [V. Reuter, Jean de Salisbury, en allem.— *Histoire littéraire de France*, t. XIV.]

Déjà un de ses compatriotes, Robert Pulleyn, qui mourut chancelier de l'Eglise de Rome, avait enseigné dans ce sens, et puisqu'il fallait une grande indépendance d'esprit pour un enseignement pareil, ces faits doivent un peu rectifier nos idées sur l'assujettissement de la parole et de la pensée de cette époque au dogme de l'Eglise.

Un enseignement plus original que celui de Jean eut moins de succès. Ce fut celui d'Alain des Iles ou de Lille, qui eut, vers le milieu du douzième siècle, l'idée de faire ce que Spinosa entreprit, depuis, avec plus de bruit, de démontrer le dogme mathématiquement, *More geome-*

trico. En effet Alain est auteur d'un ouvrage de théologie intitulé *De arte Fidei*, où il pose des axiomes, donne des définitions et énonce des théorèmes dont il tire des corollaires et des démonstrations nouvelles sur tous les dogmes, depuis l'existence de Dieu jusqu'à la resurrection des corps.

Dans deux poëmes philosophiques qu'on doit consulter pour l'histoire de la morale [l'un intitulé *De planctu naturæ* et qui est une complainte sur les vices des hommes, l'autre *Anti-Claudianus* et qui est une fiction où les vertus travaillent à former et à embellir l'homme], Alain fait ressortir ces deux principes : que la raison découvre surtout des vérités de l'ordre physique; que pour les vérités religieuses, il faut s'adresser à la foi.

Alexandre de Hales, auteur d'une Somme de théologie [mort à Paris en 1245]; Vincent de Beauvais, auteur d'une utile encyclopédie, *Speculum mundi* [mort à Paris en 1264], et Guillaume d'Auvergne, auteur d'une philosophie générale, *De universo* [mort évêque de Paris en 1248], secondèrent le mouvement qui tendait à substituer des connaissances utiles et encyclopédiques aux vaines argumentations de l'école.

Bientôt il y eut une telle antipathie pour la dialectique et la philosophie appliquées à la théologie, que même les hommes les plus éclairés et les plus modérés ne trouvèrent plus grâce. Gualtier ou Gautier de S. Victor, qui professa dans cette abbaye devenue le principal siége du mysticisme français, lança après la mort de Richard les plus vives attaques contre la philosophie. C'était une invention du diable. Les quatre théologies principales, celles d'Abélard, de Gilbert, de P. Lombard et de Guillaume de Poitiers, il les appela les quatre labyrinthes de la France, et la seule autorité qu'il voulût reconnaître était celle des docteurs de l'Eglise.

Cela se comprend dans la bouche d'un homme contem-

platif à une époque où il y eut de si déplorables abus de dialectique; où l'on se faisait de cette science, dans certains mouvements d'orgueil, des idées si fausses; où un célèbre professeur de Paris, Simon de Tournay, complimenté sur son traité en faveur de la Trinité, osait dire que s'il avait voulu employer sa dialectique contre, il aurait produit des arguments encore plus forts, paroles d'autant plus insensées que Simon courait risque de choquer tout le monde par sa doctrine. Du moins à en juger par l'enseignement de son élève, Amaury de Bène, professeur à Paris, cette doctrine menait au panthéisme. En effet, Amaury osant traiter la difficile question de l'existence de Dieu dans la créature et celle de la créature en Dieu, problème qui a dû enfanter plus tard le système de l'identité et qu'avant lui, Scot Erigène, Ibn-Tophaïl et Averrhoès avaient traité avec péril, il en vint à dire et à redire, que tout est un, tout est Dieu, Dieu est tout, [Omnia sunt Deus et Deus est omnia; creator et creatura idem Deus.] Dieu est la fin de toutes choses; tout doit retourner en Dieu pour s'y reposer et former un être unique.

On ignore si cela se rattachait à Scot Erigène, au livre *De Causis*, ou aux Arabes et surtout au traité alors récemment traduit d'Avicebron [*Fons vitæ*]. Quoi qu'il en soit, l'université bien inspirée accusa elle-même un de ses maîtres les plus illustres d'enseigner que le Créateur et la créature sont une seule et même chose; que les idées de l'intelligence divine sont à la fois créées et créent. Amaury en appela au pape Innocent III, qui le condamna à se retirer dans un monastère, où il mourut de chagrin, en 1205. La haine des écoles poursuivit son nom et le concile de Latran fit déterrer son corps pour en disperser les cendres, en 1209.

Cependant un de ses disciples, David Dinant, soutint sa doctrine. « Dieu et le Νοῦς et la matière première, dit-il, sont une seule et même chose. Et si Dieu est en tout es-

sentiellement et puissamment, c'est lui qui fait tout en nous, et ce qu'on appelle la nature n'y fait rien. Le Christ et le S. Esprit habitant en chaque homme, agissent en lui de telle sorte que nos œuvres ne nous appartiennent pas et qu'on ne peut pas nous imputer nos désordres. Aussi chacun porte en soi le paradis ou l'enfer. » David niait enfin la résurrection des corps et attachait peu de prix au culte. Or, il paraît que ce n'est pas à des sources arabes seulement mais encore à des sources grecques qu'il faut remonter pour s'expliquer ces aberrations en un tel siècle. [V. *Histoire littéraire de France*, t. XVI.] On mettrait tout cet enseignement d'Amaury en doute, n'étaient les autorités les plus graves pour l'attester. En effet, ce sont Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin et Gerson qui nous le font connaître, tout en le réfutant. Ils combattent de même Balduin, disciple de David Dinant, qui disputait personnellement avec Albert.

Par ces faits on voit encore une fois que ni la spéculation, ni la parole ne manquaient d'une certaine liberté à cette époque.

CHAPITRE VI.

LA SPÉCULATION LATINE EN FACE DE LA PHILOSOPHIE ARABE ET DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

[1250 à 1450.]

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE CETTE PÉRIODE.

L'impulsion vers les textes d'Aristote et la doctrine de Platon donnée, on continue à traduire Aristote du grec et l'on aboutit à des traductions de Platon, à une renaissance complète des écoles d'Athènes, à l'institution d'une foule d'académies qui les imitent avec un enthousiasme jusque-là inconnu. L'exemple de l'empereur Frédéric II est suivi par son fils, Mainfroi, roi de Sicile, qui fait faire des versions d'Aristote et de ses commentateurs arabes par une société de savants dont il envoie les travaux à l'école de Paris. [V. sa lettre, dans Martenne, Collect. anecd., t. II, col. 1220.] Plus on fait de progrès dans cette voie, plus on veut avoir Aristote dans sa pureté. A la demande de S. Thomas, Henri de Brabant traduisit littéralement du grec tous les livres d'Aristote, vers 1271, et bientôt cette traduction écarta des écoles celle de Boëce, moins fidèle. Il se fit aussi des traductions latines à Constantinople et la spéculation des écoles d'Occident

put s'alimenter dès lors à deux sources également abondantes, l'une grecque, l'autre arabe; seulement la seconde, dénuée d'originalité, fut peu recherchée. Cependant la philosophie se transforma complétement au treizième et au quatorzième siècle. Elle sortit du dialecticisme plus logique que métaphysique qui l'enchaînait depuis le huitième siècle, et elle enfanta la grande scolastique, qui est réellement sa fille, quoiqu'elle fût essentiellement une théologie et qu'elle le soit restée pendant des siècles encore, grâce à S. Thomas d'Aquin.

Il était temps que la spéculation latine et grecque se constituât forte, rationnelle, critique, savante; car tout à coup elle allait se trouver en face de cette tendance mystique qui prend si facilement un grand empire sur les esprits et qui allait en exercer un immense, grâce à quelques docteurs éminents.

LE PÉRIPATÉTISME ARABE DANS L'ENSEIGNEMENT CHRÉTIEN. LA GRANDE SCOLASTIQUE. ALBERT LE GRAND. S. THOMAS D'AQUIN.

Depuis Scot Erigène des mouvements philosophiques assez considérables avaient eu lieu au milieu de quelques tâtonnements sans originalité. Il n'en était résulté ni un système ni même un sentiment complet de la création philosophique; l'esprit général, essentiellement façonné au principe d'autorité, ne pouvait ni saisir ni jouer ce rôle. Sa tâche se bornait à faire d'utiles comparaisons, et sa bonne fortune à parvenir, par cette voie, à une appréciation plus juste de la meilleure des philosophies toutes faites. Quand il s'éleva enfin un homme plus instruit et plus sage que ses prédécesseurs, ce qu'il put faire de plus philosophique, ce fut de s'arrêter à celle des

doctrines anciennes fécondées et modifiées par la religion chrétienne qui résumait le mieux les autres. Celle d'Aristote avait cet avantage. Les écoles théologiques de l'Occident l'adoptèrent par l'influence d'un des meilleurs esprits du temps, Albert de Bollstaedt, surnommé le Grand [né à Lauingen en Souabe, en 1193 ou 1205].

Albert, qui avait fait à Paris de fortes études, ouvrit des leçons sur Aristote, devint recteur de l'université de Cologne et évêque de Ratisbonne, mais céda au bout de deux ans au désir de se retirer dans un couvent pour achever ses nombreux écrits [21 vol. in fol. édit. de Lyon, 1651]. Il y mourut en 1280. Sa grande tâche, choisie avec un instinct admirable, fut de faire connaître réellement le philosophe qui régnait de nom. La plupart de ses travaux roulent sur Aristote ou prennent leur départ dans ses doctrines, et le premier d'entre les docteurs de l'Eglise latine il aborda tous les écrits de ce philosophe. Jusqu'alors on n'en avait que l'Organon et les Catégories. Albert étudia et expliqua de plus la Morale, la Physique, la Métaphysique et l'Histoire naturelle, que S. Anselme, Abélard et Jean de Salisbury n'avaient pas connues, que S. Augustin lui-même et Boëce n'avaient pas commentées. Albert ne les commenta, il est vrai, que d'après les commentaires arabes traduits en latin, car il ne savait ni le grec ni l'arabe, quoiqu'il prodiguât les mots empruntés à ces deux langues; il ne fut pas non plus penseur éminent; mais, outre la connaissance qu'il possédait d'Aristote, de Denys l'Aréopagite et d'Hermès Trismégiste, il était universellement instruit dans les sciences naturelles, physiques et chimiques [v. sa Summa de creaturis] comme en philosophie et en théologie. Il était d'ailleurs homme de grand sens, sincère et droit.

Ses nombreux disciples ne purent le protéger contre le soupçon d'avoir nourri un penchant trop vif pour l'alchimie et la magie. [V. son Libellus de Alchimia.] En

effet, il y a ceci de bizarre, c'est que les deux philosophes qui ouvrent cette période et la précédente, Gerbert et Albert, ont l'un et l'autre subi la philosophie arabe; que ni l'un ni l'autre n'en ont su la langue; que tous deux ont été des intelligences saines plutôt qu'élevées; que tous deux ont penché pour les sciences secrètes, et que si l'on accusa Gerbert de nécromancie et de magie, on mit, sous le nom d'Albert des ouvrages de magie et de nécromancie. [Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen âge ou Albert le Grand et son époque, 3 vol.]

Toutefois l'un et l'autre marquent de belles époques. Un mouvement nouveau sort immédiatement des leçons d'Albert, dans la personne de son disciple, S. Thomas d'Aquin, et Pierre Lombard, *le maître des sentences*, ne fut plus qu'un petit théologien dès que les albertistes eurent créé la grande scolastique. Or c'est ce que fit le plus illustre d'entre cette génération qui avait l'avantage de connaître Aristote aussi bien que les Arabes, S. Thomas d'Aquin. Né au château de Roccasicca, royaume de Naples, 1224 [mort avant son maître, Albert, l'an 1274, en se rendant au concile de Lyon], il acheva par ses ouvrages ce que n'avaient pu qu'ébaucher ses leçons faites à Paris, à Bologne, à Rome et à Naples. Sa vie, comme celle de son maître, avait été consacrée à l'étude d'Aristote d'après des traductions et des commentaires latins faits sur l'arabe, et d'après Boëce et Proclus; mais comme Albert il repoussait avec colère le panthéisme des averrhoïstes et il s'attachait d'avantage encore à concilier les enseignements de la philosophie avec ceux des Pères, surtout S. Augustin, Denis l'Aréopagite et S. Anselme. Voici ses belles paroles sur l'accord de la révélation et de la raison: « Si le maître qui enseigne ne cherche pas à tromper, ce qui ne saurait être supposé en Dieu, les notions qu'il fait entrer dans l'intelligence de son disciple font partie de la science. Or les principes que

nous connaissons naturellement sont gravés en nous par la main divine, puisque Dieu lui-même est l'auteur de notre nature. Donc ces principes se trouvent également dans la sagesse divine, et par conséquent tout ce qui leur est contraire est de même opposé à la sagesse de Dieu et ne peut venir de lui. Il faut donc conclure que les articles de foi divinement révélés ne peuvent être contraires à la connaissance naturelle. » [Chap. VII, Somme de la foi catholique contre les Gentils.] « La vérité ne pouvant contredire la vérité, nous définissons, que toute assertion contraire à une vérité de foi est absolument fausse, » dit, en 1512, le 5e concile de Latran.

Les œuvres de S. Thomas [18 vol. in fol., Rome, 1570 à 1612] sont des commentaires sur la Logique, la Physique, l'Ethique et la Politique d'Aristote, des traités théologiques, des dissertations sur les Sentences de Pierre Lombard et des Questions de controverse ou *quodlibetales*, une Somme de la foi contre les Gentils et une Somme de théologie, qui fut commentée par un grand nombre de théologiens. Ce dont il s'est surtout préoccupé, c'est l'ontologie ou la théorie des choses, de la matière, de la forme dans leurs rapports avec les notions qui les embrassent et les termes qui les désignent; il explique en particulier le principe de l'*Individuation*, dans son ouvrage capital *De essentiâ*, admettant en Dieu l'existence des idées archétypes de la création.

C'est par ce puissant ensemble que S. Thomas fonda, après son maître, la théologie ou la métaphysique scolastique telle qu'elle a été enseignée longtemps et l'est encore dans plusieurs pays. Bientôt la gloire du noble dominicain, fils d'un neveu de l'empereur Frédéric Ier, brilla d'autant plus grande dans les écoles qu'il avait pris plus hautement la défense des ordres religieux contre l'université, et que ses vues étaient plus lumineuses en législation et en politique. [V. ses traités De

legibus et De eruditione principum, ainsi que le traité de son disciple, Egide Colonne, De regimine principum.]

Ses disciples, qui furent nombreux, exagérèrent sa méthode et raffinèrent encore sur ses distinctions.

C'était pour mieux défendre le *Docteur angélique* contre les *Scotistes,* adversaires de son mysticisme et de son réalisme.

RECRUDESCENCE DU DIALECTICISME, DU NOMINALISME ET DU RÉALISME. — DUNS SCOT. MAYRONE. ROGER BACON. OCCAM. BURLEIGH. BURIDAN.

Le chef de ces adversaires, Duns Scot [né en Ecosse, l'an 1274], étudia à Oxford et y professa, prit ses grades à Paris et y professa de même, et mourut [à Cologne, en 1308, à l'âge de trente-quatre ans] dans l'ordre des franciscains, après avoir composé une quantité d'ouvrages [12 vol. in-fol. édit. de Lyon, 1639] où il combattait surtout S. Thomas.

D'abord le docteur angélique penchait vers le mysticisme, principalement dans la question de la coopération de Dieu aux actes de l'homme, question où il semblait tenir trop peu de compte de la volonté humaine. Duns Scot releva cette théorie et appuya vivement dans la sienne sur la force propre de l'âme : de là débat soutenu en sens contraire par deux ordres qui rivalisaient ensemble dans la carrière de la prédication comme dans celle de l'enseignement. A ce débat il s'en joignit un second, sur la vieille question des *universaux*. Les Thomistes admettaient qu'ils existent non-seulement comme idées conformes dans l'intelligence divine et dans l'intelligence humaine, mais encore réellement ou réalisées dans les choses. [Verum est in rebus et in intellectu.] Les

Scotistes nièrent cette dernière réalité, n'admettant que la première, la réalité idéale des choses ou leur réalité dans les idées de l'intelligence créatrice. Là les notions générales sont pour Scot de véritables entités, les genres et les espèces, des réalités primordiales. Ailleurs, non; car ce que Scot, platonicien absolu, appelle *entités*, ce sont les idées absolues, les types éternels de toutes choses, tels qu'ils existent dans l'intelligence divine, de sorte que l'esprit humain peut retrouver les idées de Dieu dans les choses comprises comme genres et espèces.

Cette lutte sur la quiddité, l'entité, la nihilité, absolue ou corrélative et l'hæccéité des choses, fut piquante pour les contemporains, qui y dépensèrent beaucoup d'érudition et d'esprit, mais aussi beaucoup de cette subtilité qui féconde peu. En effet elle n'avança en rien la bonne doctrine, du moins la doctrine meilleure que S. Thomas d'Acquin et Albert le Grand avaient professée. Les travaux de Duns Scot ont tous le double inconvénient d'être obscurs, d'offrir sur le Livre des sentences de Pierre Lombard des commentaires qui n'éclaircissent rien et de trop s'étendre sur des questions insolubles, [v. ses Quæstiones universales] non-seulement sur les principes des choses, mais encore sur le principe de l'individuation. Ce qui distingue d'ailleurs avantageusement le *docteur subtil*, le fondateur de l'école formaliste, c'est d'abord sa parfaite indépendance à l'égard d'Aristote, autorité alors irrésistible, c'est ensuite sa noble défense de la liberté humaine.

Ce double mérite ne se retrouve pas au même degré chez tous ses disciples, dont plusieurs n'héritèrent de leur maître que son engouement pour le réalisme platonicien, sa verbeuse syllogistique et son langage hérissé de formules peu intelligibles. Ces défauts se remarquèrent surtout dans François de Mayrone [mort à Plaisance, 1325], qui aimait à disputer en Sorbonne, du matin au soir et contre

tout opposant, oubliant de boire et de manger en véritable « magister abstractionum. »

Tel fut un peu le caractère commun de cette école. Heureusement des hommes distingués, les uns par des tendances plus positives, les autres par un esprit plus net vinrent disputer la jeunesse à leurs collègues égarés.

Déjà Albert et S. Thomas avaient combattu le panthéisme des Averrhoïstes. Un Espagnol, Raimond Lulle [né dans l'île de Majorque, l'an 1235], vivement frappé, en examinant l'état des études et des esprits, de la faiblesse de la foi musulmane, de ses immenses progrès en face du christianisme et de l'action exercée par la philosophie arabe sur les écoles chrétiennes, résolut de combattre le mahométisme, et surtout de démontrer aux Arabes la supériorité de l'Evangile et de la philosophie latine. C'était bien le plus beau dessein qu'un docteur espagnol pût former à cette époque. Raimond, pour l'exécuter, apprit l'arabe et la théologie, pria Dieu de l'éclairer et en reçut, dit-il, la communication d'une méthode nouvelle propre à résoudre toutes les questions. Se mettant aussitôt à l'œuvre qu'il avait entreprise, il combattit les Musulmans en Espagne et dans toutes les contrées qu'ils occupaient en Afrique, subissant avec joie pour l'amour de Dieu tous les mauvais traitements qu'ils lui infligeaient.

Ce qui importait surtout, à ses yeux, c'était de bannir les doctrines arabes de nos écoles, et il revint d'Afrique attaquer les Averrhoïstes dans les universités. C'était de son grand art qu'il espérait leur défaite, et quand cet art fut publié, il se hâta de retourner en Afrique pour reprendre une œuvre qu'il avança peu et qui lui coûta la vie [en 1315], mais que sa gloire éternelle est d'avoir conçue si noblement. Son *Ars magna* [qui avait pour objet de déterminer à priori toutes les formes et toutes les combinaisons possibles de la pensée, et dont le fond est un bizarre mélange d'Aristotélisme, d'Augustinisme et de Kabbale]

place toutes les sciences, la médecine, la jurisprudence et la chimie, comme la théologie, la science suprême, sous des principes communs au moyen d'un *schématisme* imité peut-être des catégories d'Aristote, mais dans tous les cas moins philosophiquement conçu et plus stérile. [V. Lulli opera, Mog. 1721. 10 vol. in-fol.] Cependant cet art lui fournit le moyen d'argumenter sans fin et trouva des admirateurs passionnés à plusieurs époques, même jusqu'au dix-septième siècle. [V. Giordano Bruno et Athanase Kircher.] Dans des temps peu créateurs on devait aimer les moyens mécaniques de l'art de Raimond Lulle.

Un autre Espagnol du treizième siècle, Petrus Hispanus [Jean XXI], inventa des formules pour la théorie des syllogismes. Jean de Salisbury parle même d'une machine de logique qu'avait inventée son maître de philosophie, Guillaume de Soissons.

Cependant on commençait à se dégoûter de ces stériles discussions de mots et de ces théories abstraites qui, à force d'avoir passé des Grecs et des Arabes aux Juifs et aux Chrétiens, n'avaient plus rien d'original et de vivant, et bientôt on eut un guide mieux inspiré.

Roger Bacon, religieux de S. François [né en 1214, mort en 1292], ouvrit une excellente voie. Elevé à Oxford et à Paris, il se porta vers les sciences naturelles recommandées par Albert le Grand, et dépensa pour des instruments de physique des sommes si considérables qu'on le crut magicien possédé de la passion des arts occultes. Ayant ajouté au tort de heurter les préjugés de son siècle celui de demander des changements dans l'Eglise, on lui défendit l'enseignement et on lui imposa la peine de la clôture. Rendu à la liberté sous le pontificat de Clément IV, il fut bientôt renfermé de nouveau durant l'espace de dix ans et ne reprit sa liberté que dans les derniers jours de sa vie. Si éclairé qu'il fût, il croyait réellement à la pierre philosophale et à l'astrologie judiciaire [V. ses

Prognostica ex siderum cursu et son traité de *Arte experimentali*]; mais il devint néanmoins le véritable précurseur de François Bacon, par son *Opus majus*, où il traite *De impedimentis sapientiæ, De causis ignorantiæ humanæ, De utilitate scientiarum.*

Elève de Scot, mais ennemi décidé de ses abstractions érigées en réalités, ami des perceptions fournies par les sens, et par là aussi précurseur de la méthode qui devait plus tard illustrer le nom de François Bacon, Occam eut de commun avec Roger d'être persécuté comme lui malgré de puissants protecteurs, et d'avoir de nombreux disciples. Cet illustre chef d'école [né à Occam, au comté de Surrey, vers la fin du treizième siècle] professa d'abord à Oxford, puis à Paris et à Bologne avec un mérite et une raison supérieure à son siècle. Novateur en religion et en politique comme en philosophie, défendant Philippe le Bel contre Boniface VIII et l'empereur Louis de Baviére contre Jean XII, déclamant avec feu contre les abus de la cour pontificale, il fut excommunié et obligé de chercher un asile en Bavière, où il mourut [Munich, 1347]. Dans son enseignement scolastique il fit d'abord un grand pas en arrière. Refusant aux universaux l'existence subjective de la *réalité quidditative* et ne l'accordant qu'objective, c'est-à-dire purement pensée, nominaliste décidé, il rejeta en véritable péripatéticien de l'école de Roscelin l'espèce *impresse* et l'espèce *expresse* des Thomistes, et il réduisit à de simples *modalités* les *entités* éternelles qu'on avait faites avec les idées types ou les idées de Dieu. Il fut d'ailleurs Scotiste sur les autres questions de métaphysique. Mais si distinguée que fût sa capacité scolastique, qui lui valut le titre de *docteur invincible*, sa principale renommée est due, non pas à son enseignement philosophique, mais à sa conduite politique et à son opposition religieuse. C'est là ce qui lui a valu les titres de *docteur singulier* et de *vénérable innovateur* [incœptor].

Ses écrits, fort estimés des esprits indépendants, ne sont pas réunis. Ce sont : Une Somme de la logique, une Somme majeure, des Questions de physique et de scolastique, *Super libros sententiarum quæstiones subtilissimæ.*

La doctrine d'un homme tel qu'Occam eut facilement des disciples en France, en Allemagne et en Angleterre. Les plus célèbres, Walter Burleigh, professeur à Oxford et précepteur d'Edouard III, auteur d'une sorte d'histoire de la philosophie [*De vitâ et moribus philosophorum et poëtarum*, Nuremb. 1477, in-fol.] et Jean Buridan, de Béthune, recteur de l'université de Paris, commentèrent tous deux les ouvrages d'Aristote [l'Ethique, la Physique, la Métaphysique et la Politique]. Ils n'abordèrent pas à dessein la théologie, qui avait si exclusivement préoccupé les Albertistes et les Thomistes les plus éminents, et par ce moyen ils contribuèrent à mieux disposer en faveur de l'enseignement philosophique ceux que révoltaient les tendances réformatrices de Roger et d'Occam.

Il y eut des professeurs encore plus conciliants et plus soucieux des sympathies de l'Eglise : Egide Colonne, professeur à Paris, précepteur de Philippe le Bel, archevêque de Bourges et cardinal, auteur d'un manuel de théologie et de *Quodlibeta* réimprimés encore en 1646, et d'un traité de morale politique déjà nommé ci-dessus et toujours bon à consulter, mort en 1316; Henri de Goethals, également professeur à Paris, puis archidiacre à Tournai, auteur d'une Somme, de Quodlibeta et de Commentaires sur la Physique et la Métaphysique d'Aristote, marqués d'une grande indépendance de pensée, mort en 1298; Richard de Middletown, professeur à Oxford, génie redoutable aux sophistes, mort en 1300; Durand de Saint-Pourçain, de l'ordre des frères prêcheurs, évêque de Meaux.

Ce dernier eut aux yeux des Thomistes le tort de s'attaquer à S. Thomas d'Aquin et Hervaeus Natalis repoussa

à son tour ces attaques avec trop de feu, mais le bon évêque concourut puissamment à la conciliation de la théologie et de la philosophie, travaillant dès sa jeunesse jusqu'à ses vieux jours [mort en 1332] à rendre son commentaire des Sentences de Pierre Lombard digne d'un tel livre.

Ces maîtres plus sages donnent souvent aussi dans d'étranges subtilités, mais en fin de compte ils méritent leurs titres d'honneur de *doctor fundatissimus, solemnis, solidus, resolutissimus.*

Il faut joindre à ce groupe honorable les noms de Thomas de Strasbourg, général des ermites de S. Augustin, ingénieux conciliateur des nominalistes et des réalistes, mort en 1357; Marsile d'Inghen, élève de Thomas et partisan de Durand, professeur à Paris, puis premier recteur de l'université d'Heidelberg, mort en 1396; et le cardinal Pierre D'Ailly, dont la science élevée, justement admirée au concile de Constance, mérita le titre d'*Aigle de la France* [mort en 1425]. Elle se trouve attestée à jamais par la profonde distinction qu'il établit entre les connaissances empiriques, qui ne sont susceptibles que d'une certitude médiate, et celles de la spéculation, qui ont pour fondement l'adhésion immédiate que commandent d'irrésistibles raisons.

On le voit, la philosophie latine a fait un pas immense, grâce à la grande scolastique instituée par Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin, qui lui ont fait connaître Aristote tout entier et une partie de la spéculation arabe. Tout ce qu'on a pris à ces sources n'a pas été pur et sans mélange, il s'en faut; le retour au chef du Lycée entraîna de grandes aberrations et souleva de violents orages. On le prenait avec la glose d'Averrhoès, qui contenait tant de funestes négations et de mauvaises doctrines. Aristote niant le dogme fondamental en cosmologie, la création, Averrhoès le dogme fondamental en pneumatologie, la permanence individuelle, à laquelle il substituait l'intellect uni-

versel; tous deux professant des doctrines incompatibles avec la théologie chrétienne, qui formait le cœur de la philosophie, les conflits étaient inévitables. La Physique d'Aristote fut plusieurs fois condamnée dès le commencement du treizième siècle, ainsi que sa Métaphysique, l'une et l'autre interprétées par Averrhoès. Et du point de vue chrétien rien n'est plus légitime que ces sentences qui étonnent. Le christianisme, nous l'avons dit en caractérisant sa nature, n'est pas une de ces religions mythologiques qui se laissent rationaliser ou qui transigent sur le fond. Partout où il s'installe il prend le gouvernement des idées, et ce sont les siennes qu'il faut adopter, si l'on ne veut pas qu'il rompe. Quand il n'est pas lui, altéré qu'il est par la sophistique ou voilé par l'ignorance, on le mène en le ménageant beaucoup; dès qu'il reparaît, il domine avec un profond respect pour toutes les formes, mais sans aucune concession dès qu'il s'agit d'un principe. C'est ce qui explique le long règne de la scolastique.

Bientôt trois choses essentielles vinrent achever l'œuvre si bien ébauchée par Albert le Grand et S. Thomas, l'avénement d'une philosophie véritable en place de cet enseignement où tout était science de seconde main, de troisième et quelquefois de quatrième : ce furent le retour aux textes sacrés, le retour aux textes grecs, le retour à l'étude de la nature. Chacun de ces retours eut son ombre : la théologie biblique, le mysticisme; la renaissance, le polythéisme; l'observation, le naturalisme; mais l'ombre relève la lumière, ne se confond jamais avec la lumière et ne doit pas être prise pour elle.

LE MYSTICISME ET LE RETOUR AUX SOURCES BIBLIQUES. BONAVENTURE, GERSON, ECKHART, RUYSBROECK.

Le retour aux textes sacrés, qui n'est pas un seul et

même fait avec la naissance du mysticisme, mais qui y tient, le retour aux vraies sources de la théologie, fut le résultat de quelques faits généraux et le fruit spécial de certains enseignements, de celui de S. Victor par exemple.

Quant aux faits généraux, ce sont les croisades qui ont le plus reporté les esprits vers la Terre sainte, vers les livres sacrés, vers leurs grandes scènes et leurs hautes instructions.

Rien n'a plus directement préparé une nouvelle théologie que ce retour aux livres bibliques, qui a lui-même aidé à la naissance du nouveau mysticisme et en a été aidé à son tour.

Ce double mouvement est le caractère spécial du treizième siècle. Le créateur de sa théologie, S. Thomas d'Aquin, inclinait fortement vers le mysticisme, et pendant qu'il le recommandait parmi les dominicains, S. Bonaventure, qui y penchait davantage, l'enseignait parmi les franciscains d'une manière plus prononcée encore.

Né en Toscane, l'an 1221, et instruit à Paris par Alexandre de Hales, Bonaventure [Jean de Fidenza] de pauvre religieux devenu professeur illustre, général de son ordre et cardinal [mort la même année que S. Thomas] le Doctor seraphicus était essentiellement théologien, mais il laissa de nombreux ouvrages qui intéressent la philosophie, surtout le traité De Reductione artium ad Theologiam. [V. Opp. Venet. 1751, 13 vol. in-4°.]. Le plus instructif en est son vaste commentaire sur le Maître des Sentences, et le plus cher aux âmes mystiques, l'*Itinerarium mentis in Deum*, où il ajoute aux six grades de Henri de S. Victor, un septième, le sabbat, le repos de l'esprit. « *In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes et apex affectus totius transferatur et transformetur in Deum.* » Pour lui la philosophie est une échelle menant au ciel. Le bien suprême de l'homme, cet être doué de raison, c'est son as-

cension à la connaissance intuitive, c'est-à-dire la théologie spéculative, la plus haute des sciences, et celle de toutes à laquelle doivent être ramenées toutes les autres, ainsi que les arts, qui n'ont, sciences et arts, de valeur réelle qu'autant qu'ils concourent plus ou moins à la connaissance de Dieu. Dans sa théologie mystique il y a le platonisme de Denis l'Aréopagite. Les idées-types, le Makrokosme et le Mikrokosme y jouent leur rôle. Cependant le mysticisme de Bonaventure est surtout biblique.

Ce mysticisme, auquel avaient préludé Scot Erigène, le plotinien, S. Bernard, l'interprète du Cantique des cantiques, et l'école de S. Victor, plut partout. Prêché au peuple dans toutes les langues, il fut surtout enseigné en Allemagne par maître Eckhart, dominicain de Saxe, qui professa d'abord à Paris, prêcha ensuite, sur la fin du treizième et au commencement du quatorzième siècle, à Strasbourg et à Cologne, ayant pour auditeurs Tauler et Henri Suso, d'abord fort admiré pour sa doctrine, enfin condamné pour des opinions sinon panthéistes du moins rendues de façon à le paraître. « Dieu, dit-il, doit se révéler complétement; nous devons le connaître entièrement, il doit être *le nôtre* et se répandre en nous. »

Il s'égara aussi avec Aristote et les Arabes sur la question de l'éternité du monde et arriva à la théorie de l'émanation. [V. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand, Paris, 1847, in-4o.]

De cette époque date un manuel anonyme de mysticisme, connu sous le titre de *Théologie allemande*. Rédigée à Francfort cette œuvre a exercé une influence profonde sur les écoles d'Allemagne et jusqu'au seizième siècle.

Dans les Pays-Bas, c'est Jean Ruysbroek qui a le mieux enseigné le mysticisme et les études bibliques; en France, c'est Jean le Charlier, du village de Gerson, qui [né en 1363] professa à l'Université de Paris, dont il devint le chancelier et une des gloires. Ce qui ajouta singulièrement

à l'autorité de ses leçons, c'est l'opposition à la fois biblique et mystique qu'il fit contre la scolastique dominante. D'ailleurs Gerson en conduisant à la grande source, aux textes sacrés, menait encore à l'étude directe de la nature et recommandait l'observation, ce qu'on peut appeler l'empirisme, quoique l'empirisme s'unisse rarement au mysticisme.

En même temps, il s'efforçait de concilier les vieux partis, les Nominalistes et les Réalistes, représentés comme il le disait avec profondeur, par la logique et la métaphysique. Tel fut le but spécial de son écrit, *De concordia metaphysicœ cum logica.*

Cependant celui qui, en Allemagne et en France, surpassa tous les autres docteurs de mysticité, comme dans les Pays-Bas, ce fut Thomas de Kempten, l'auteur du bel ouvrage *de Imitatione Christi*, le meilleur manuel de piété chrétienne qui soit sorti de la plume d'un religieux.

Partout les mystiques ont ramené les esprits aux études bibliques et plus que d'autres maîtres ils ont inspiré quelques-uns des docteurs du seizième siéle. C'est ordinairement aux enseignements des Albigeois, des Vaudois, des Stedinguois, des Wicléfites, des Hussites et d'autres, qu'on attribue l'avénement de cet esprit de réforme qui éclata à la Renaissance. C'est une grande erreur. Si les réformateurs ont pris dans l'opposition le point de départ de leurs critiques, ils ont pris leur théologie philosophique dans les écoles et leur éducation religieuse dans les écrits de S. Augustin, de S. Thomas, d'Eckhart, de Tauler et surtout dans la *Théologie allemande*. Mais il est très vrai que les Occam, les d'Ailly, les Gerson et les autres opposants de Pise et de Constance furent leurs hommes de prédilection.

LA THÉOLOGIE NATURELLE. — RAIMOND DE SABONDE.

Roger Bacon avait invité à l'observation et à l'étude de la nature; il y avait poussé par son exemple. Gerson venait de parler dans le même sens. Raimond de Sabonde, né à Barcelonne, sur la fin du quatorzième siècle, le fit systématiquement. Médecin, philosophe et théologien, il professa à Toulouse et y publia [en 1436] sa *Théologie naturelle* ou le *Livre des créatures*, dont il fit un abrégé intitulé : *De la nature et de l'obligation de l'homme* ou *Viola animæ*. Toutefois, la nouveauté caractéristique de ce travail est moins dans son mérite que dans son ambition. L'auteur prétend tout puiser dans le livre de la Nature, ne rien accepter d'aucune autorité, pas même de celle des saintes Ecritures. L'homme, dit-il, a la certitude en soi; son expérience et son observation, cette science naturelle, l'emportent sur toute autre. Dieu lui a donné pour son instruction deux livres, la Nature et la Bible; il faut d'abord étudier le premier, car chaque créature est un caractère tracé de la main de Dieu; le deuxième, qui n'a été donné que plus tard, quand l'homme, rendu aveugle par le péché, ne pouvait plus déchiffrer le premier, ne doit être consulté qu'en seconde ligne. Tous deux venus de la part du même auteur, ne peuvent qu'être d'accord. Le premier, qui est de même nature que nous, puisque l'homme en est le principal caractère, a cet avantage, qu'il n'est assujetti à aucune altération et accessible à tous, tandis que le deuxième ne l'est qu'aux prêtres. C'est donc le premier qui est le plus important.

On dirait à entendre ce langage qu'on a eu dès le seizième siècle le naturalisme du dix-huitième. Il n'en est rien. Raimond, qui prétend puiser exclusivement dans le

livre de la nature, en réalité ne donne pas d'observations propres et se borne à proposer une sorte d'éclectisme mystique et scolastique dont Albert le Grand et S. Thomas sont les sources. Néanmoins, si l'exécution répond mal aux promesses de l'auteur, la prétention annoncée est de fait une réforme ébauchée. Aussi l'influence de son ouvrage fut très grande; on en fit bientôt de nombreuses éditions, et l'idée qu'il mettait en avant eut de telles sympathies encore au temps de Montaigne, que ce penseur si original en inséra une traduction dans ses Essais [t. II, c. 12].

Pour que les écoles d'Occident eussent réellement une théologie naturelle, il fallait des travaux comme ceux de Télésius et de Bacon; et pour qu'elles eussent réellement une philosophie, il fallait revenir aux textes de la spéculation grecque. Ces deux choses se firent ensemble.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE SE RÉVEILLANT EN ORIENT ET PRÉPARANT SA RENAISSANCE EN OCCIDENT. — PACHYMÈRE. MÉTOCHYTÈS. CABASILAS. BARLAAM. LÉONCE. CHRYSOLARAS. ARGYROPYLE. CHALCONDYLE. LASCARIS.

L'Eglise d'Orient, gémissant sous l'oppression musulmane et le despotisme byzantin, eut moins de mouvement, moins d'écoles et de philosophes que l'Eglise latine. Façonnée de longue main au joug de l'autorité, elle était soumise à celui de la religion comme à celui de l'état, pleine de déférence pour l'enseignement établi, sans curiosité véritable pour les droits de la raison, pour la source de l'autorité suprême, les textes sacrés. Ses manuels étaient faits depuis longtemps. Cependant après certains intervalles elle retrouva le désir d'aller plus loin. C'est ainsi qu'au quatorzième siècle George Pachymère, dé-

goûté de l'uniformité des manuels et des sources secondaires, revint aux textes d'un des maîtres de la science et rédigea une paraphrase de toute la Philosophie d'Aristote. En ce même siècle, Théodore Métochytès commenta également la doctrine du Stagirite. A ces études, qui ont quelque analogie avec celles de l'Occident nourries aussi par des commentaires sur Aristote, se joignirent les élévations du mysticisme, qui trouva un interprète distingué chez les Grecs, Nicolas Cabasilas, archevêque de Thessalie après 1350 [Gass, die Mystik des N. Cabasilas vom Leben in Christo, Greiff., 1849]. S'il est des époques où l'intelligence divine aime à se révéler à la terre, et où le monde spirituel vient pour ainsi dire frapper aux barrières du monde matériel et les enfoncer, il en est d'autres où l'intelligence humaine sent à son tour le besoin de franchir la ligne de démarcation qui sépare les deux mondes aux yeux du vulgaire, et son audace, soutenue par une raison ferme, est toujours plus ou moins couronnée de succès.

Ce que Gerson tente en France, Tauler en Allemagne, Pétrarque en Italie, Cabasilas en Grèce, plus d'un le tente en Orient.

Jusque-là, et depuis la clôture des écoles d'Athènes, ni l'Orient, ni l'Occident ne faisaient plus d'étude philosophique des textes de la Philosophie et de la Religion. Les Latins n'étudiaient qu'un Aristote altéré, et citant comme une autorité un penseur dont ils ne savaient pas un seul texte, ils lisaient encore des commentaires traduits de l'arabe ou des versions latines, quand déjà les relations rouvertes avec la Grèce permettaient d'avoir les originaux. En France même on n'eut d'abord, de tous les textes d'Aristote, que l'Organon envoyé de Constantinople à Charlemagne. Ce fut un progrès notable quand on en fit enfin des versions directes pour quelques écoles, tandis que les autres continuèrent à se contenter, même pour cet ouvrage, des versions faites sur l'arabe.

Or on pouvait très aisément savoir le grec, langue si peu dérobée aux Occidentaux que, dès avant les croisades, le commerce les avaient mis à même de l'étudier. [V. sur la continuité des études grecques et l'histoire de l'Organon, les Mémoires de M. Barthélemy Saint-Hilaire.] Quand le concile de Vienne ordonna d'établir des chaires d'hébreu, de chaldéen, d'arabe et de grec, au commencement du quatorzième siècle, des cantons entiers parlaient grec en Calabre ainsi qu'en Sicile. Les religieux de quelques couvents latins savaient cette langue, et des moines grecs s'y trouvaient parmi eux. Un de ces religieux, de l'ordre savant de S. Basile, Barlaam, qui avait habité Salonichi et Constantinople, eut tout à coup le bonheur de ramener des hommes notables aux lettres grecques. Chargé, dans un de ces moments de crise où les Turcs menaçaient la chrétienté d'Orient, de proposer aux papes d'Avignon cette réunion de l'Eglise grecque à l'Eglise latine dont on ne cessait de leurrer celle-ci que lorsqu'on cessait d'avoir peur, il se trouva en rapport avec les personnages les plus distingués du saint-siége. [Né à Avizzo, 1304, mort à Padoue, 1374.] Il s'y attacha et fut l'ami de Pétrarque, qu'il familiarisa avec Euclide ainsi qu'avec Platon et Aristote, trois auteurs qu'il possédait d'une manière remarquable. A cette époque l'Occident revenait aux classiques avec une vive curiosité, et les trois plus grands génies de l'Italie furent au nombre des réformateurs de la philosophie.

Pétrarque, enthousiaste de Platon, en versa les idées à flots dans son *Banquet*, s'efforça surtout de substituer l'empire de la métaphysique, de la morale et de la politique de Platon à celui du péripatétisme, soit pur, soit altéré par Averrhoès. Il y ajouta des idées d'une haute et belle mysticité. [De contemtu mundi. — De remediis utriusque fortunæ. — De vita solitaria et de otio religiosorum.]

Dante, qui cite les philosophes grecs et arabes avec une

grande familiarité et qui avait soutenu à Paris les épreuves du doctorat en théologie, mit dans sa *Divine comédie* tant d'idées philosophiques et religieuses qu'en exagérant un peu on a pu qualifier ce célèbre poëme de « résultat composé de toutes les conceptions du moyen âge, chacune desquelles à son tour résulte d'un lent travail poursuivi à travers les écoles arabes, alexandrines, latines et grecques, et commencé dans les sanctuaires de l'Orient. » [Ozanam, Dante et la philosophie au XIII[e] siècle.]

Enfin Boccace, élève de Léonce Pilate, fit nommer son illustre maître professeur de littérature grecque à Florence, ou bientôt professa aussi Manuel Chrysoloras, qui fut d'abord ambassadeur de Constantinople, puis député au concile de Constance. [Mort en 1415].

Cette initiation des plus beaux génies d'abord, puis d'un grand nombre d'hommes studieux aux textes originaux, fut secondée par de riches et brillants moyens. L'exemple des Médicis mit à la mode la création de bibliothèques et de musées remplis de monuments grecs et latins, de tout ce que l'antiquité avait laissé : statues, vases, médailles, pierres gravées. Ces princes s'instruisirent eux-mêmes avec leurs professeurs et leurs concitoyens. Après Laurent de Médicis, qui connut si bien les lettres, son petit-fils, Cosme, fit traduire en latin la Logique, la Physique et la Morale d'Aristote, attirant près de lui ou honorant au loin tous ceux qui avaient le goût des lettres. Les Grecs, invités par les Médicis ou par les papes, et chassés pas les Turcs, affluèrent de plus en plus à Florence, à Rome, à Venise, à Ferrare, dans toute l'Italie et ailleurs. Or ce ne furent pas des hôtes oisifs. Jean Argyropyle, Démétrius Chalcondyle, Constantin Lascaris et son fils Jean, rivalisèrent de zèle et d'habileté pour la propagation de leur langue. Ce dernier, fondateur d'un collége grec à Rome, vint avec empressement, à la suite de Charles VIII, saluer dans Paris la plus célèbre des écoles de philosophie

et celle de toutes où l'on savait le mieux en honorer les professeurs.

En effet, avant de quitter le moyen âge, il faut constater ces quatre faits, si honorables pour cette ère : 1° Que toute abbaye, tout monastère, toute cathédrale de quelque importance, avait son enseignement philosophique ; 2° que les princes les plus célèbres protégeaient énergiquement l'étude de la philosophie, et que si un professeur savant fut porté au pontificat *propter summam philosophiam*, des papes éminents firent de cette étude un préliminaire indispensable pour parvenir aux honneurs et aux bénéfices ecclésiastiques ; 3° que l'enseignement de la philosophie conduisit la plupart des maîtres les plus illustres aux premiers siéges épiscopaux ; et 4° que Paris fut comme le cœur de tous ces admirables mouvements d'études et de progrès. [Tiraboschi, t. IV, lib. II, c. 2. — Duboulay, Hist. de l'Université, année 1254.]

De là s'expliquent ce grand nombre de professeurs, par exemple les deux cents maîtres qu'on compta à Milan, et ce grand nombre d'élèves, les quarante mille étudiants qu'on vit à Paris.

Cela atteste aussi une haute appréciation des lumières de la science au milieu de l'ignorance qui pesait, assez générale et assez profonde, sur ces siècles.

CHAPITRE VII.

LA RENAISSANCE, LA LIBRE PENSÉE ET LA RÉFORME.

[1450 à 1525.]

LA RENAISSANCE.

Cette époque est une des grandes ères de l'humanité. Elle n'a pas amené, il est vrai, une de ces révolutions qui ne se sont vues encore que quatre fois dans le monde, à l'apparition du Mosaïsme, à celle du Bouddhisme, à celle du Christianisme et à celle du Mahométisme. Semblable à la révolution du siècle d'Alexandre, qui jeta la civilisation grecque dans les deux parties du monde connu où elle avait à peine pénétré avant ce règne, la Renaissance jeta cette civilisation renouvelée dans l'Europe latine et enfanta par son apparition une série d'autres qu'elle portait en son sein. Ce ne fut pas toutefois une invasion tout étrangère ni une invasion brusque.

L'ensemble des faits antérieurs qui ont préparé et produit la Renaissance se compose : 1° De cette série d'institutions qui dotèrent l'Europe d'écoles et d'universités; 2° de cette série d'expéditions ou de croisades qui fécondèrent, l'une par l'autre, la pensée de tous les peuples;

et 3° de cette série d'inventions dont l'art typographique fut le plus beau et qui changèrent les anciennes voies d'observations, d'études et de communications.

Déjà, de ces trois séries de faits, il était résulté une excitation générale et d'immenses moyens d'instruction, quand cinq séries nouvelles vinrent s'y joindre : 1° deux grandes découvertes qui offrirent un monde nouveau et un monde ancien, l'Amérique et les Indes orientales; 2° l'étude universelle et ardente des textes oratoires, poétiques et philosophiques d'une antiquité tout empreinte de l'esprit démocratique; 3° un véritable système d'examen appliqué à la théologie scolastique, d'abord au nom d'une philosophie ressuscitée qui en avait été l'adversaire et la victime, puis au nom d'un rationalisme nouveau, en un mot de la libre pensée; 4° une étude ardente des textes originaux de la Bible, examinant au nom de toutes les lumières les dogmes et les institutions de l'Eglise dans le but de les renouveler les unes comme les autres; 5° un système d'examen et de critique appliqué non-seulement aux théories politiques, mais encore aux institutions établies sous l'empire du principe d'autorité.

Tout cela s'enchaîna naturellement et puissamment. En effet, l'arrivée d'un grand nombre de Grecs, moines ou théologiens, envoyés en Occident dès avant la prise de Constantinople par les Turcs et l'établissement de beaucoup de chaires et même d'académies spécialement affectées à l'étude du grec, amenèrent la passion des chefs-d'œuvre de tout genre qu'avait laissés la Grèce ancienne. Un retour aussi empressé et aussi bien préparé aux textes philosophiques, une familiarité aussi intime avec cette riche mine de hautes spéculations, une aussi vive ardeur et une aussi grande facilité à en débattre les questions eurent pour résultat de les faire discuter avec toute la liberté et toute la fécondité qui avaient distingué jadis l'Académie, le Lycée, le Portique. Bientôt il y eut cet excès,

qu'on passa du côté de la Grèce et de Rome polythéiste, qu'on prit en dégoût non-seulement la latinité de l'ère barbare, mais encore ses doctrines et ses textes; qu'en lisant Platon et Cicéron, on fut ravi non-seulement de la beauté de leur style et de la pureté de leur goût, mais de leurs idées et de leurs doctrines. L'élégance de leurs discours fit entrer dans les habitudes de l'esprit toute l'esthétique grecque, toute la civilisation athénienne, toutes ses tendances morales, philosophiques et politiques. Ce fut un changement complet dans un monde essentiellement chrétien et ecclésiastique, façonné au joug de l'autorité par la foi du sanctuaire et la loi de l'Etat, appelé tout à coup aux libertés du Forum, aux discussions de l'Agora, aux émotions de l'Odéon, aux querelles du Lycée et de l'Académie. En effet, si jusque-là on s'était contenté de la Grèce traduite par les Arabes ou les Latins, et d'une philosophie profondément modifiée par tous ceux à qui il avait plu de la commenter, on ne voulut plus désormais que d'un enseignement original, de celui des textes. Il y a plus. Bientôt on ne voulut plus d'Aristote sous aucune forme : il avait trop régné et l'on n'aimait plus l'autorité. La libre idéalité, Platon, devait avoir son tour. Les premiers Grecs étaient péripatéticiens; leurs disciples l'étaient comme eux; mais tout à coup un des Grecs les plus distingués appela le monde à Platon, qui avait si bien inspiré S. Augustin et Denis l'Aréopagite, et l'on alla à Platon dont Scot Erigène et Abélard avaient si bien entrevu la beauté.

LE PLATONISME RENOUVELÉ ET OPPOSÉ AU PÉRIPATÉTISME. — GEORGES DE TRÉBIZONDE. GÉMISTE PLÉTHON. GENNADIUS. THÉODORE GAZA. BESSARION.

Aristote n'avait jamais été professé en Occident par un

Grec comme il l'était à Venise dans la première moitié du quinzième siècle par Georges de Trébizonde [né dans l'île de Crète en 1396] lorsque l'autorité du maître des écoles fut attaquée par Gémiste Pléthon. Elevé à Constantinople à une époque où la philosophie venait de reprendre faveur, Gémiste, personnage fort considéré de Michel Paléologue, fut délégué en 1438 au concile de Florence, où il parut avec Théodore Gaza et Bessarion, parlant bientôt pour l'union des deux Eglises avec une ardeur qui le fit bannir de sa patrie. Ayant passé ouvertement aux Latins, sa haute érudition lui donna en Italie une grande autorité. Admirateur enthousiaste du platonisme et affligé de la prépondérance exclusive d'Aristote, il exposa ses idées dans un petit traité [De differentiâ platonicæ atque aristotelicæ doctrinæ] où il donnait la supériorité à Platon et qui fit naître une vive controverse. Platon devait plaire à une époque de littérature élégante; cependant en le prônant avec trop de vivacité, Pléthon eut bientôt à faire à forte partie, car Aristote occupait encore tous les trônes. Les Grecs étant aussi passionnés pour lui que les Latins, il trouva parmi eux trois champions animés, Georges de Trébizonde, G. Gennadius et Théodore de Gaza.

Le premier, qui traduisit Aristote et enseigna sa rhétorique et sa philosophie à Venise, devint secrétaire du pape Nicolas V, péripatéticien très ardent lui-même. Il montra [dans sa Comparatio Platonis et Aristotelis] qu'Aristote se conciliait mieux avec la théologie chrétienne, ravala un peu Platon, et abusa de sa position pour nuire à ceux qui en professaient les doctrines au point de déplaire par la violence de ses sentiments au saint-siége, qui l'abandonna au roi de Naples. Il était d'ailleurs inutile de se montrer violent contre Gémiste Pléthon, qui n'avait pas de haine pour Aristote. Loin de là il en commentait les *Catégories* et les *Analytica* ainsi que l'*Isagoge* de Porphyre. Toute-

fois, critiqué avec feu, il répliqua avec aigreur [dans un écrit qu'il intitula Σχολάριου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις, encore manuscrit]. Gennadius ne lui répondit pas ; mais sachant qu'il composait un ouvrage à l'imitation des *Lois* ou de la *République* de Platon, il l'accusa de vouloir réhabiliter par un nouveau système l'ancien polythéisme avec ses institutions de politique et de religion, et fit si bien que l'auteur n'osa publier son ouvrage. Après sa mort, Gennadius devenu patriarche de Constantinople, sut se procurer cet écrit, le censura dans une lettre [encore manuscrite] à l'Exarque Jean et le livra au feu. A l'entendre Pléthon était plus dangereux que Mahomet. Il avait dit, au concile de Florence, que bientôt il y aurait une ère nouvelle sans Jésus-Christ ni Mahomet, une théologie rationnelle approchant de celle des philosophes grecs et dont les lumières éclaireraient le monde. Loin d'être un philosophe critique, Gémiste était un véritable néoplatonicien professant un grand respect pour Zoroastre et pour les oracles des mages, qu'il publia et dont il exposa la théologie en harmonie avec les dogmes fondamentaux de Platon. [Ζωροαστρείων καὶ πλατονικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις, travail publié par Fabricius, Bib. gr. XIV, p. 137. — Μαγικὰ λόγια τῶν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου μάγων, avec les scolies de Pléthon et de Psellus, V. *Pseudo-Sibyllina Oracula* de Gallæus, Amst. 1689.]

Ces travaux lui valurent une grande considération à Florence, auprès de Cosme l'Ancien et auprès de Pierre Cosme, son petit-fils, partisan déclaré de Platon, qui discuta avec les philosophes, fonda une académie platonicienne et la composa de gens dévoués à cette philosophie ; mais sa renommée même fut une des causes de l'animosité qui s'attachait à Pléthon. Théodore Gaza [né à Thessalonique et chef d'une académie péripatéticienne qu'il avait fondée à Ferrare, et qu'il présida jusqu'en 1455], ne souffrit pas qu'il vînt opposer cette proposition si simple de Platon,

Que la nature ne fait rien qu'avec raison et avec sagesse, à la proposition plus compliquée d'Aristote, *Que tout ce que fait la nature, elle le fait pour quelque fin, et que cependant elle ne fait rien à dessein, avec préméditation ou avec raison*. Théodore invoqua un des philosophes grecs les plus modérés, Bessarion, et le fit juge de cette substitution. Bessarion, qui avait passé à l'Église latine et qui était parvenu au cardinalat, était le disciple de ce savant irascible. Il montra dans un travail succinct et conciliant, qu'Aristote et son maître ne différaient pas au fond autant que dans la forme. Mais Georges de Trébizonde, feignant de croire cet écrit de Théodore, le réfuta avec emportement et souleva une violente attaque contre Théodore et Aristote de la part du jeune Apostolius, auquel répondit le jeune Andronic, péripatéticien sage et honnête. Bessarion vint encore les mettre à leur place l'un et l'autre dans deux lettres excellentes; mais Pléthon, qui s'était retiré dans le Péloponèse, n'en fut pas plus tranquille. Georges de Trébizonde, dans un écrit latin [*Comparatio Platonis et Aristotelis*], l'attaqua avec une nouvelle impétuosité insistant encore plus sur son prétendu polythéisme que sur ses préférences platoniciennes, qu'il railla toutefois avec trop d'amertume. Le plus sage des platoniciens, Bessarion, reprit la plume et réfuta Georges de Trébizonde en le qualifiant avec franchise, sans le nommer [In Calomniatorem Platonis, libri V. Venise, 1503, in-fol. Dans d'autres éditions on trouve encore une traduction de la métaphysique d'Aristote par Bessarion], mais il ne nomma pas non plus Gémiste, se bornant à venger Platon et ajoutant cette considération que les Pères ayant souvent cité l'autorité de Platon sur des questions de théologie, on ne peut pas dire du mal de l'autorité qu'ils invoquent sans manquer de respect pour eux-mêmes. Une réplique de Georges en provoqua une encore de Bessarion.

Ces écrits, échangés entre les Grecs les plus distingués d'alors, sont empreints d'une finesse d'esprit remarquable, mais aussi d'une violence de sentiment qui nous repousse. [V. sur ce débat, la dissertation de Leo Allatius, De tribus Georgiis, Bibl. Græc., t. X, p. 746. — Cf. Boivin, *Mém. de l'Acad. des Insc.*, t. III.]

Quelques écrivains latins prirent part à cette discussion essentiellement grecque quoique publiée en partie en latin; les uns s'associèrent à ses animosités, les autres se bornèrent à faire mieux connaître ou Aristote ou Platon, en laissant de côté les torts de Georges et ceux de Pléthon.

PARTICIPATION DES LATINS AUX TRAVAUX DES GRECS SUR LE PLATONISME ET L'ARISTOTÉLISME. — PHILELPHE. ERMOLAO. AGRICOLA. NICOLAS DE CUSA. MARSILE FICIN. POLITIEN.

Bientôt, et à l'exemple des Grecs, on se classa parmi les Latins aussi en platoniciens et péripatéticiens. Comme les premiers Grecs arrivés en Occident étaient tous péripatéticiens, les Latins qui s'associèrent à leurs études le furent aussi. Ce furent des logiciens sachant un peu de physique générale, de morale et de rhétorique, n'allant pas au delà et ne professant pas autre chose.

Philelphe, qui enseigna l'éloquence à Venise, à Bologne, à Florence, à Sienne et à Rome, après avoir passé sept ans à Constantinople, laissa une Rhétorique et une Morale d'après Aristote.

Le célèbre Ermolao Barbaro, de Venise, patriarche d'Aquilée [mort en 1493], qui annota l'histoire naturelle de Pline et traduisit Dioscorides, traduisit surtout Aristote.

Agricola [né près de Groningue en 1442], élève de Thomas A Kempis et de Théodore de Gaza, qu'il avait

entendu à Ferrare, professa à Heidelberg la dialectique d'Aristote et composa sur le discours un traité estimé [*De inventione dialectica*]. Il avait géré le syndicat de Groningue et rempli une mission politique auprès de l'empereur d'Allemagne, et en homme du monde positif il est ennemi des subtilités de la scolastique. Il proclame qu'elles ont fait tort à l'enseignement des choses utiles, de la morale et des choses vraies, des saintes Écritures. « Aristote lui-même, qu'il ne faut pas abaisser, est quelquefois ambigu et obscur comme un oracle. Cicéron est trop jurisconsulte et Quintilien n'est pas un guide plus sûr. »

On dirait, à voir ces travaux d'ailleurs si distingués, que Platon n'avait rien laissé pour l'instruction de la postérité, et il est de fait que Platon demeura négligé jusqu'à l'arrivée de Pléthon et sa grande levée de bouclier. Mais à partir de ce moment, plusieurs des Latins les plus illustres s'attachèrent à ses écrits, et à leur tête on trouve un haut dignitaire de l'Eglise qui était allé, par ordre d'Eugène IV, amener de Constantinople au concile de Florence soixante-dix évêques et l'empereur : Nicolas de Cusa [né à Kusel, diocèse de Trèves], élevé à Deventer, reçu docteur en Italie, fait évêque de Brixen et cardinal [mort en 1464]. Un des premiers platoniciens il mit dans ses ouvrages [V. *De doctâ ignorantiâ*, lib. III. — *De visione Dei*. — *Idiota*, lib. IV], où il soutient que nous connaissons les choses, non pas en elles-mêmes mais par des signes, non-seulement des idées platoniciennes et pythagoriciennes, mais des expressions qui frisent le panthéisme et que sa simplicité chrétienne seule rendait inoffensives. [V. sa Réfutation du Coran et son traité *De doctâ ignorantiâ*.] Son idée fondamentale en théologie offre une frappante ressemblance avec celle du panthéisme moderne. « Dieu, disait-il, ne saurait être mieux défini que par les mots *posse est* : il est le *pouvoir-être* » [mot qu'on a imité de nos jours pour les trois *potentiæ* dont l'idée pri-

mitive remonte d'ailleurs plus haut]. On atteint mieux à son être par des négations que par des affirmations. On peut dire sans doute, il est ceci et cela ; mais on peut dire surtout, il n'est ni ceci ni cela. [V. son traité *Possest.*] Dieu est l'âme du monde, *absoluta quidditas mundi*. En lui est la quiddité de toutes choses ; il est l'*universale absolutum ;* il est le monde lui-même sans contraction. Le monde est le *maximum contractum* ou *concretum*.

Malgré cette bizarre terminologie, le cardinal de Cusa est un des penseurs les plus éminents de son siècle. Il est surtout réformateur hardi de cette scolastique qui se décorait encore du nom d'Aristote, et heureux investigateur en matière de cosmologie. Et de même que sa théologie est libre comme celle d'un docteur qui a joué un rôle aux conciles d'une époque de transformation, sa politique est celle d'un diplomate qui a été chargé d'importantes missions. Sa pneumatologie, comme celle de S. Paul, met l'homme rendu à son état primitif par les grâces de la rédemption au-dessus des anges, étant venu directement de Dieu et ayant été fait à son image.

A la tête des véritables platoniciens brille un auteur érudit, Marsile Ficin [né à Florence, en 1433, fils du médecin de Cosme de Médicis], élevé au milieu du plus beau mouvement des esprits, au sein de cet enthousiasme qui animait la cour des Médicis pour les philosophes de la Grèce et pour le platonisme surtout.

Marsile, dès sa jeunesse, traduisit les hymnes d'Orphée, d'Homère et de Proclus. Le platonisme fut la passion de sa vie. Ayant fait d'abord un exposé de cette philosophie [Institutionum Platonicarum libri IV], puisé dans les platoniciens latins, il refit bientôt son livre d'après les textes grecs et devint un platonicien de meilleur aloi. Toutefois ne glorifiant que Platon et présidant une Académie platonicienne, il professa toujours un platonisme vu à travers Proclus et les néoplatoniciens, et si sa traduction de ce

philosophe et celle de Plotin ont été utiles, elles sont néanmoins à refaire l'une et l'autre. Dans son principal ouvrage [Theologia Platonica, lib. XVIII], il s'occupe souvent d'une manière trop mystique de questions plus curieuses qu'utiles, témoins ses cinq problèmes sur l'âme, à savoir : 1° Si l'esprit de tous les hommes est une seule et éternelle intelligence, comme dit Averrhoès; 2° Si l'âme individuelle cesse à la mort, malgré la continuité de l'intelligence universelle; 3° Pourquoi les âmes ont tant à souffrir dans ce corps; 4° Et pourquoi néanmoins elles l'abandonnent avec tant de regrets; 5° Quel est l'état des premières avant leur entrée dans le second et quel, après leur séparation? [Opp. 2 t. in-fol. Pisæ 1772.]

Ce qui vaut mieux que ces questions de Ficin, c'est le résumé de ses solutions : L'âme aspire à Dieu comme à sa patrie. Mais comment un philosophe à doctrines aussi sacrées, peut-il affirmer que l'âme du monde, source de toute vie, indépendante de l'espace et du temps, est immortelle aussi? Aspire-t-elle donc aussi à Dieu comme à sa patrie? Rien n'est plus pénible à constater dans des génies aussi érudits que ce culte si servile du Néoplatonisme.

Marsile eut beaucoup de disciples, dont aucun ne fut interprète plus illustre de la Grèce que leur maître. Il en eut qui penchèrent pour la doctrine d'Aristote, tel qu'Ange Politien, qui professa cette philosophie après avoir illustré une chaire de littérature et attiré des auditeurs jusque du Portugal et de l'Angleterre [mort en 1494]. Il en eut ensuite qui s'appliquèrent, comme Christophe Landini, à concilier les principes de Platon [ceux du Banquet par exemple] avec ceux de la foi chrétienne. [V. Disputationum camaldulensium libri IV.] Il en eut aussi qui se partagèrent entre Aristote et Platon, comme Benivieni, le *Scotino,* professeur de dialectique. Marsile appelait ce dernier son *confrère en platonisme,* quoiqu'il fût fort crédule et plus partisan de Savonarola qu'il ne convenait à un

ami des Médicis. Léonicus Thomaeus, de Venise, élève de Démétrius Chalcondyle, ami de Bembo, de Sadolet et de Reginald Pole, suivit les mêmes tendances, expliquant Aristote et traduisant Platon, en cherchant à les mettre d'accord même dans la théorie des idées. Marsile eut enfin des élèves qui partagèrent l'enthousiasme de Pléthon pour la philosophie orientale et pour ces arts secrets qui jouent un rôle si considérable dans la pensée et dans la vie de l'humanité à certaines époques.

LE MYSTICISME ET LA THÉOSOPHIE. PIC DE LA MIRANDOLE. — GEORGES DE VENISE.

En effet, le mouvement de la renaissance ne s'arrêta pas au Néoplatonisme, à Proclus, à Plotin, aux oracles de la Chaldée; il alla vers l'antiquité prise sous ses phases plus mystiques encore, il goûta la kabbale et les arts magiques. Et ce fut un élève, un ami de Marsile Ficin, qui fit ce pas. Jean Pic, comte de la Mirandole [né en 1463] élevé à Florence, d'une manière distinguée, mais doué de plus d'esprit que de jugement, se livra avec abandon à cet attrait que de grands mystères offrent aux esprits forts comme faibles. Pour lui le péripatétisme n'était que le développement du platonisme, et il fallait compléter ces deux systèmes l'un par l'autre. Platon avait puisé sa philosophie dans les écrits ou les systèmes de l'Orient, chez les Hébreux, les Egyptiens et les Chaldéens. En puisant lui-même à ces sources, s'abusant sur la portée de son esprit, qui était brillant, mais qu'il prenait pour du génie, Pic les suivit si bien qu'il adopta toutes les affirmations de la magie, de la théurgie et de la kabbale et afficha dans Rome, à l'âge de 24 ans, 900 thèses de théologie, de morale, de mathématiques et de physique, [*De omni re sci-*

bili,] invitant les savants de tous les pays à une discussion publique. C'eût été là moins un concile de philosophes qu'une arène de gladiateurs. La soutenance de ses thèses n'ayant pas été autorisée par le pape, et une partie en ayant été condamnée, l'auteur en fit une *apologie* qui lui valut quelques amis en France, et la protection de Laurent de Médicis ainsi qu'une terre, où il passa ses dernières années dans les études théosophiques, kabbalistiques et mystiques, toutefois sans profit véritable pour la science quoiqu'il combattît l'astrologie dans un traité étendu.

Ses œuvres furent publiées par son neveu, François, dont la résistance chrétienne contre le polythéisme de la Renaissance mérite d'être appréciée, avec une biographie dans le goût de la Renaissance, ornée de toutes les fables dont l'antiquité grecque aimait à décorer le berceau des grands hommes. [V. *Meiners,* Biographies des hommes célèbres de la Renaissance, t. II.]

L'ouvrage le plus curieux de Jean [mort en 1494], l'*Heptameron,* est une interprétation allégorico-kabbalistique des premiers chapitres de la Genèse, où il trouve une cosmogonie des quatre mondes [celui des corps, le monde céleste, le monde intellectuel, et le monde de la nature humaine], qui ensemble n'en forment qu'un seul, ont entre eux des rapports intimes et le même but. Les allégorisations de l'auteur rappellent et dépassent celles de Philon. « Si Moïse dit que Dieu plaça au ciel le soleil, la lune et les étoiles, c'est que le soleil est l'âme humaine qui s'élève vers les choses supra-célestes ou l'esprit de Dieu; la lune, c'est l'âme humaine qui s'abaisse à la sensibilité; les étoiles, ce sont ses diverses facultés, celles de combiner, de juger, de raisonner... »

Cet ouvrage, qui excita une admiration enthousiaste, exerça une grande influence sur les esprits disposés aux choses mystiques, et après la Mirandole on remarque encore, en Italie, un écrivain mystico-kabbalistique, Fran-

cesco Gregorio Zorzi ou Georges de Venise, franciscain d'une prodigieuse érudition, très versé dans les écrits néoplatoniques, néopythagoriciens, rabbiniques et kabbalistiques, faisant de tout cela une sorte de système [*Harmonia totius mundi, cantica tria.* Venet. 1525], qui se résume dans cinq propositions : 1° Toute la science est une révélation divine faite aux patriarches ; 2° le tout et ce qu'il contient est émané de Dieu : ainsi l'âme humaine est une substance divine, émanée d'une source divine, renfermant en elle un nombre, et par conséquent en rapport de proportion avec toutes choses ; 3° tout ce qui est de Dieu le représente à un degré quelconque : esprit de feu et d'intelligence, il n'a pas de forme, mais il transforme en soi tout ce qu'il veut, se fait semblable à tout et fait tout semblable à soi ; 4° tout tend à rentrer d'où il est émané, en vertu d'un instinct inné et le repos en Dieu est la félicité suprême ; 5° l'homme, sorti d'un lieu supérieur, de la divinité, aspire spécialement à y rentrer ; quand il y est parvenu, il ne parle plus, il ne peut plus énoncer son bonheur.

A côté des penchants qui allaient vers ces doctrines d'une foi si mystique, se trouvaient des penchants opposés, allant à une critique ferme et libre, faite au seul nom de la raison.

LA LIBRE PENSÉE. — POMPONACE. ACHILLINI. NIPHUS.

Malgré la réforme philologique ou le retour aux textes grecs et latins, la philosophie scolastique continuait à régner dans l'immense majorité des écoles. Les esprits d'élite seuls suivaient la philosophie ancienne dans ses textes ; les autres ne connaissaient que Platon néoplatonisé ou Aristote interprété par Porphyre, Alexandre

d'Aphrodisie, les Arabes, les Latins. Ceux qui lisaient les textes avaient pris un bon parti assurément, mais pour un temps et comme transition à un autre enseignement. Une philosophie toute faite n'en est plus une; dans l'empire de la pensée n'a de valeur que ce qui est sorti d'une méditation propre, guidée par les textes des maîtres, fécondée par eux, et contenue dans les bonnes voies; mais n'est digne de ces textes que la pensée qui s'en affranchit et qui sait prendre la vérité à sa source suprême. Cela est difficile. Ce qui était plus aisé et tout aussi nécessaire, c'était de dégager la pensée des autorités qui l'égaraient ou la comprimaient au lieu de la régler; c'était d'en demander, par tous les moyens, l'émancipation, la vraie, celle qui la rend indépendante des hommes.

C'est là ce que voulurent, mais imparfaitement et avec un puissant alliage de fausses tendances, quelques philosophes de cette époque. La plupart d'entre eux reçurent l'impulsion d'un des hommes les plus distingués d'Italie, Pomponace, le principal émancipateur de la philosophie moderne, sinon le créateur de ses doctrines. Je dis émancipateur avec la seule vue d'exprimer un grand fait et nullement pour signaler un mérite. Ni ce chef, ni ceux qui suivirent sa bannière, ne se recommandent à tous les titres; ils ne se distinguent ni par une science complète, ni par une raison ferme et une conduite mesurée. Au contraire, les uns conservent de grandes erreurs; d'autres professent des opinions d'une singulière témérité; d'autres encore mêlent la crédulité et l'incrédulité: mais généralement ils ont du courage dans l'âme et de l'originalité dans leurs idées. Aventuriers sur des plages nouvelles, ils font de belles découvertes; sages en ce point que tout en combattant les idoles scolastiques ils prennent des leçons partout, chez les Grecs anciens, chez les Grecs modernes, chez les Arabes, mais cessent de jurer par Platon, par Aristote ou Averrhoès. Humbles à l'égard de

ces grands maîtres, ils les suivent; mais sentant leur dignité d'hommes, ils savent que tout penseur a droit de passer, en fait d'autorité, par-dessus ses semblables pour aller à la source suprême.

Les partisans d'Aristote se partageaient en trois camps. Ceux qui suivaient la bannière d'un interprète un peu ancien, Alexandre d'Aphrodisie, se nommaient Alexandristes; ceux qui préféraient Averrhoès, interprète plus récent et plus original, s'appelaient Averrhoïstes; le parti le mieux inspiré, celui des lecteurs directs et exclusifs d'Aristote, tels que Mélanchthon en Allemagne et Lefèvre d'Etaples en France, n'avait pas de nom spécial. En Italie on trouve, au commencement du seizième siècle, à la tête des premiers, Pierre Pomponace [Pomponazzi, né à Mantoue en 1462]. De bonne famille, doué d'un grand talent et d'une prodigieuse habileté de parole, il professa d'abord à Padoue avec beaucoup d'éclat, attirant à ses leçons les élèves de l'université de Bologne et éveillant, par ce succès même, l'animosité d'un médecin distingué, Achillini, qui professait la philosophie d'Aristote selon Averrhoès, d'abord à Padoue puis à Bologne. Achillini, plus dialecticien et plus versé que lui dans les joûtes académiques, en engagea plusieurs avec son adversaire et l'embarrassa beaucoup. Pomponace irrité alla planter sa tante à Bologne même, y exposa la différence entre Aristote et Averrhoès, et proclama le premier comme la vraie source à consulter. Cela était vrai, mais assez étrange de la part d'un homme incapable de lire Aristote en grec. Cela était habile aussi, l'Eglise, qui s'était fait un Aristote à elle et assez orthodoxe, ne se défiant pas de sa doctrine comme de celle d'Averrhoès, mais cela n'était pas sincère. Pomponace ne professait pas une soumission exclusive pour Aristote. D'abord il en consultait les commentateurs; ensuite il citait volontiers Marsile Ficin [qui lui avait fait aimer Platon] S. Thomas d'Aquin et Duns

Scot, les deux grandes autorités de l'Eglise dont il a l'air de faire les siennes; enfin, au fond de sa pensée, il n'en voulait plus qu'une seule, celle de la raison.

Dans le premier de ses ouvrages [De Immortalite animæ, 1516], Pomponace disait : « La doctrine de S. Thomas d'Aquin, qui est celle de l'Eglise, est parfaitement vraie et solide, mais ce n'est pas celle d'Aristote, et je veux examiner ces deux choses : ce que pense là-dessus l'esprit humain dans ses limites naturelles et ce qu'en pense Aristote. » Or dire que la doctrine de l'Eglise est parfaite, mais que ce n'est pas celle d'Aristote, que ce n'est pas celle de la raison humaine, et que c'est celle-ci qu'on veut examiner en prenant Aristote pour guide, c'est bien déclarer qu'on veut être purement philosophe et débattre la question dans une entière indépendance de toute autorité. A cette condition le philosophe respectera la religion. En effet, en abordant la question de l'immortalité de l'âme, il commence par protester de son attachement aux doctrines de l'Eglise. Cela fait, il se livre à sa tâche comme philosophe, examine les opinions des écoles, les discute avec toute la subtilité qui leur est chère, et montre que leurs meilleurs arguments en faveur de ce dogme n'ont aucune valeur aux yeux de la raison, aucune des preuves produites n'étant décisive. « D'ailleurs, dit-il, cela n'a pas d'importance réelle. C'est dans l'intérêt de la politique que Moïse, Jésus-Christ et Mahomet ont enseigné l'immortalité. Or ni la morale, ni la politique ne souffrent de l'opinion contraire, qui est celle d'Aristote. Loin de là, c'est le dogme de la mortalité qui est le plus favorable aux mœurs. Des gens de bien, Homère, Simonide, Hippocrate, Pline le jeune et Sénèque, ont professé la mortalité ; de fort malhonnêtes gens, au contraire, ont professé l'immortalité.» [Spes præmii et pœnæ timor videntur servilitatem quandam importare, quæ rationi virtutis contrariatur.] Pomponace, qui s'afflige de voir Aristote

nier l'action directe de Dieu sur l'univers et sa Providence spéciale ainsi que la liberté de l'homme, n'a nulle envie de faire triompher l'opinion de la mortalité; ce qu'il en a dit n'a pour but que d'affranchir la philosophie du joug des autorités reçues; ce qu'il veut, c'est la faculté de tout dire, et à la condition qu'on lui laisse tout dire, il respecte l'Église et se range du côté de son enseignement. C'est ce qu'il fait, au moins en apparence, à la fin de sa discussion. « La question de l'immortalité de l'âme, dit-il, est comme celle de l'immortalité du monde, un problème sur lequel la raison ne peut décider ni pour ni contre, et sur lequel Dieu seul peut donner la certitude. Pour moi, il suffit que S. Augustin, qui vaut bien Platon et Aristote, ait cru à cette immortalité pour que j'y ajoute foi moi-même. Je soumets, au surplus, toutes mes opinions au saint-siége. »

Malgré ces précautions, qu'il exagérait en allant jusqu'à montrer la faiblesse de la raison pour faire ressortir la nécessité de la foi et admettre la sincérité de la sienne, Pomponace suscita des tempêtes qu'il ne conjura qu'en se soumettant à la décision du concile de Latran sur la question de l'immortalité. On a parlé d'inquisition à son sujet [Hégel, Histoire de la philosophie, III, 195]; mais le cardinal Bembo et Léon X protégèrent au contraire le philosophe, et il trouva moyen de ne pas irriter autant par un autre écrit [*De fato, de libero arbitrio, prædestinatione et providentia*, l. V, in-fol., 1525]. Ce livre fut dirigé contre l'ouvrage laissé sous le même titre par Alexandre d'Aphrodisie, où ce philosophe soutenait contre le déterminisme des stoïciens, qu'il n'y a pas de causes déterminées des choses accidentelles, et que la liberté est un fait dont il faut aussi peu demander la cause qu'il faut demander la cause qui fait que le feu chauffe. Pomponace combattit ces deux propositions, non point pour établir les doctrines contraires, mais pour discuter ces questions à

la face de l'Eglise et montrer ce qu'en dit la raison. « Si Dieu a tout prévu, dit-il, tout est déterminé; dans ce cas l'homme ne saurait être libre, et les arguments d'Alexandre contre le destin des stoïciens sont réfutés. Or le destin a pour effet de faire de Dieu un être injuste et cruel, ce que le chrétien ne saurait admettre. Reste la question de la liberté, la question de savoir si tout est tracé pour nous dans notre destinée d'une manière fatale, ou bien si nous sommes les maîtres responsables de notre destinée.

Ces questions ardues, dit Pomponace, me dévoraient le cœur, comme le vautour dévorait les entrailles de Prométhée. Il en examine successivement et rejette toutes les solutions; puis il finit en déclarant se soumettre en tout aux décisions des docteurs de l'Eglise.

Cependant, ici encore, il ne le fait que pour la forme. Arrivant, par exemple, à la prédestination, il réfute cette « cruelle » théorie de S. Thomas d'Aquin : que Dieu a manifesté dans la création ses perfections; qu'il a montré, à l'égard des uns, sa miséricorde, à l'égard des autres, sa justice et pour cela destiné les uns à la félicité, les autres à la damnation. Après sa réfutation, Pomponace répète encore une fois ses objections contre toute autre solution, en homme qui discute dans l'unique but de faire usage de la liberté de penser, sauf à la renier au bout en saluant le dogme reçu.

Dans son troisième traité [*de Incantationibus*] Pomponace, loin de faire ces réserves, étale toute sa témérité, toute sa crédulité. Admettant la réalité des miracles, il les attribue aux sphères ou aux puissances célestes, avec lesquelles les hommes chargés de hautes missions sont en rapport, Dieu étant trop grand pour se mêler des choses terrestres, et prenant pour intermédiaires les intelligences célestes. Rien de plus étrange; mais cela tient à la théorie d'Aristote du gouvernement de la région sublunaire par les sphères célestes, doctrine qui est d'accord

avec celle de Platon. Aussi Pomponace proclame-t-il l'astrologie conforme à la raison et à l'expérience, si bien qu'au moyen de la prière, et par l'aide des astres, on peut faire descendre l'eau des nuages. Les guérisons miraculeuses par sympathie, les métamorphoses d'un être en un autre, par exemple d'un homme en un loup, il les admet comme Pic de la Mirandole, Paracelse et la magie de tous les siècles. [Dupotet, la Magie dévoilée.] Il faut des miracles pour les grandes choses, pour fonder des religions; et cependant les religions ne sont faites que pour un temps; nulle d'entre elles n'est éternelle, la foi chrétienne pas plus que les autres, et sa décadence s'annonce par des signes certains.

On devine aisément que Pomponace, un des premiers adversaires du christianisme au seizième siècle et le père de la libre pensée en Italie [V. mon Histoire des doctrines morales et politiques pendant les trois derniers siècles, t. I, ch. 1], n'a pu professer de pareilles idées, par exemple la non-perpétuité du christianisme, dans une chaire publique. En effet, il était mort depuis trente ans quand parut la première édition de l'ouvrage qui les renferme [1556], et ce n'est pas dans ces témérités aventureuses, couvertes par de feintes soumissions, que gît sa gloire. Son vrai mérite est d'avoir proclamé la distinction entre la raison et la révélation, la philosophie et la religion, les droits de l'une et ceux de l'autre. Provoqué par ses luttes avec Achillini, philosophe très éclairé aussi et plus religieux que lui, et avec Niphus, platonicien d'un esprit fort distingué, il a cette bonne fortune, d'avoir pris place à la tête de la philosophie moderne en secouant l'autorité de l'Aristote grec comme celle de l'Aristote arabe. Mais, si nos sympathies sérieuses sont dues à la philosophie pure et à l'émancipation véritable, il n'en revient guère à quelques-uns des auteurs de cette émancipation, qui ne valent, sous le point de vue de la fermeté

des principes et de la pureté des doctrines, ni leurs prédécesseurs, les Marsile Ficin, les Bonaventure, les S. Thomas d'Aquin, ni leurs successeurs, Descartes, Malebranche, Locke, Leibnitz. Ils n'en ont ni le calme, ni la sereine élévation.

L'OPPOSITION THÉOLOGIQUE ET LITTÉRAIRE CONTRE LA SCOLASTIQUE. — LAURENT VALLA. SADOLET. BEMBO. LÉON X. LOUIS VIVÈS. LEFÈVRE D'ÉTAPLES. ÉRASME.

Le mouvement philosophique de la Renaissance fut secondé par un mouvement à la fois théologique et littéraire.

A la tête de ce dernier et des avides disciples de l'antiquité qui poussèrent les esprits dans un nouvel ordre d'idées, on distingua, en Italie, Laurent Valla; en Espagne, Louis Vivès; en France, Lefèvre d'Etaples; en Allemagne, Reuchlin; Agrippa de Nettesheim et Erasme partout. Ce n'étaient pas là des hommes étrangers à la philosophie; mais c'étaient essentiellement des érudits, des littérateurs et des théologiens dont les écrits furent souvent plus accessibles au monde politique que ceux des métaphysiciens, puisqu'ils ajoutaient quelquefois aux charmes du langage le piquant de la polémique et les attraits de la nouveauté.

En effet, le premier d'entre ces écrivains, Laurent Valla [né à Rome en 1408, mort en 1457], examina avec une critique sévère non-seulement la version latine de la Bible et le symbole des apôtres, mais un fait qui en ébranla beaucoup d'autres, la donation de Constantin faite au saint-siége du patrimoine de saint Pierre. A cela il joignit de vives attaques contre la dialectique et l'enseignement scolastique du temps, et en particulier contre Aristote et

Boëce, qu'il accusait d'en être les auteurs. Ces exemples d'investigation historique produisirent une série de recherches analogues sur les doctrines et les institutions de l'Eglise. C'était alors chose entièrement nouvelle et que des circonstances extraordinaires faisaient seules tolérer; encore fallut-il à Valla, à côté de ses désaveux, la protection spéciale du souverain pontife et celle du roi de Naples pour qu'il pût impunément proclamer la race d'Aristote *dépravatrice du sens naturel des mots.*

Plusieurs papes se distinguèrent par une protection spéciale accordée soit aux Latins, soit aux Grecs occupés de la restauration des lettres. Jean de Médicis, qui gouverna l'Eglise sous le nom de Léon X, qui avait pour secrétaires deux des plus illustres de ces littérateurs, Bembo, élève de Constantin Lascaris, et Sadolet, auteur d'un *Eloge de la philosophie* en deux livres, favorisa surtout l'étude de la jurisprudence, de la théologie et de la philosophie. [Erasme, Epist. 9, lib. XI.]

Il faut dire toutefois que parmi tous ces littérateurs de la Renaissance, il y en eut plusieurs dont les mœurs, les écrits et les tendances méritent aussi peu nos sympathies que celles de plusieurs philosophes dont ils secondèrent les travaux, manquant comme eux de tenue morale ou de doctrines philosophiques.

Nizolius [né en 1498], par exemple, qui fut essentiellement philologue et rhéteur cicéronien, savait peu de philosophie. En déclamant contre les méthodes vicieuses, il rejeta la métaphysique comme la dialectique et critiqua Platon comme Aristote. Il professa à Parme et à Sabbione se distinguant par un culte exagéré pour le style de Cicéron, ne voulant pas tolérer d'autre vocabulaire que celui de cet orateur, et défendant avec une véritable garrulité la morale de Cicéron contre les attaques de Calcagni, qui la blâmait. [V. ses *Disquisitiones*, Bâle, 1544, et son *Antibarbarus, de veris principiis et verâ ratione phi-*

losophandi contra pseudo-philosophos, lib. IV, publié à Parme, 1553 ; réimprimé par les soins de Leibnitz, 1670, in-4°.]

Louis Vivès [né à Valence, 1492, élevé à Paris, professeur à Louvain, instituteur à Londres de la princesse Marie, fille de Henri VIII, mort à Bruges en 1540], publia, dans un esprit très indépendant, des écrits où il indiquait les vraies causes de la décadence des belles études, et donnait d'excellents conseils pour ressusciter un enseignement meilleur [*De initiis, sectis et laudibus philosophiæ. — De animâ et vitâ. — De causis corruptarum artium*].

Ceux des esprits philosophiques qui embrassèrent la Réforme allèrent souvent plus loin que lui ; mais ils ne conservèrent pas toujours le même calme dans la défense des mêmes principes.

Lefèvre d'Etaples [né en 1440, mort en 1537], qui avait étudié les textes grecs en Italie et qui professa la philosophie d'Aristote à Paris [au collége Lemoine], possédait le goût de l'antiquité, le don de la critique et celui des langues savantes à un degré remarquable, ainsi que l'attestent sa version du Nouveau Testament en langue vulgaire et ses recommandations des textes sacrés. Il fut plusieurs fois persécuté par la manière peu respectueuse dont il traitait la théologie scolastique ; car alors la France s'associait à la nouvelle philosophie avec plus de générosité pour les exilés que de tolérance pour ses enfants, et il fallut plus d'une fois à Lefèvre l'intervention de François Ier et celle de Marguerite de Navarre pour conserver sa liberté.

Plus prudent, le promoteur des nouvelles études en Allemagne, Reuchlin [né à Pfortzheim en 1455, initié aux lettres grecques à Paris], professa d'abord à Bâle, à Orléans et à Poitiers. Il visita ensuite l'Italie où il connut Pic de la Mirandole, qui lui inspira avec le goût des lettres

orientales l'amour de la Kabbale, et Argyropyle, qu'il entendit expliquant Thucydide. Il professa enfin le grec à Ingolstadt, où il mourut à l'aurore de la Réforme, après avoir formé un disciple qui le surpassa: il avait préparé le futur *præceptor Germaniæ*, son jeune parent Mélanchthon. Reuchlin n'était pas philosophe critique, mais son enseignement, grave et net, disposait les esprits aux meilleures doctrines.

Agrippa de Nettesheim, philosophe aventurier [né à Cologne en 1487], mit tout son esprit au service des arts occultes et de la Kabbale. Ayant reçu son éducation littéraire à Paris, sa grande affaire fut d'y fonder et de rechercher partout des associations pour les sciences secrètes. A cet effet, il ne cessa de voyager tant qu'il fut libre. Il visita d'abord l'Italie et l'Espagne. Devenu docteur en théologie à Dôle, il y professa un cours sur l'ouvrage d'Agricola, *De verbo mirifico*. Il alla de là expliquer à Cologne ses Questions diverses [*Quæstiones quodlibetæ*], rechercher à Wurtzbourg le grand adepte de la magie et de la Kabbale, l'abbé Tritheim, et écrire son ouvrage *De occultâ philosophiâ*, où il prétend ramener la magie à sa véritable nature. Nommé conseiller impérial et capitaine dans un régiment de Maximilien Ier, en 1512, il professa, en 1515, à Paris, sur les écrits d'Hermès-Trismégiste, et peu après à Metz, où il continua ses travaux mystiques et sa chevalerie errante contre ces procès pour cause de sorcellerie qui méritent de nos jours des appréciations nouvelles. [V. *Les mœurs et les pratiques des démons*, par le chevalier Des Mousseaux.] Courant de Cologne à Paris et de Paris à Anvers, cherchant fortune comme alchimiste, il obtint un instant de Marguerite d'Autriche la place d'archiviste des Pays-Bas, mais s'y fit des querelles animées par son ouvrage *De vanitate scientiarum*, se rapprocha des réformateurs par haine des moines, et courut bientôt de rechef à Cologne, à Bonn et à Lyon, où

il fut jeté en prison pour avoir offensé la cour de France dans ses écrits. Parvenu à s'échapper il alla mourir à Grenoble [en 1535]. Son écrit le moins philosophique, mais le plus important pour l'histoire des doctrines, celui de *Occulta philosophia*], dépeint la magie comme la science suprême, se conciliant avec la religion la plus pure. Comme il y a trois mondes [celui des corps, le monde céleste et le monde intellectuel], elle a trois parties. Naturelle ou élémentaire, céleste ou astrale, divine ou religieuse, elle est le complément de la philosophie et pénètre dans la nature des choses. L'élément le plus pur, c'est *le feu*, reflet du feu céleste qui anime et réjouit, tandis que le feu terrestre consume et obscurcit. L'air est le miroir qui reçoit l'image des choses : pénétrant par les ouvertures les moins sensibles des corps, il y produit des pressentiments, des songes et des prédictions sans le concours des esprits. Par son moyen se communiquent des secrets importants à telle distance que l'on veut. On peut correspondre aussi par des objets ou des caractères dessinés sur le disque de la lune ; car il est dans les choses des forces secrètes qui leur sont données directement de Dieu au moyen de l'âme du monde, sous la coopération des esprits célestes et l'influence des astres, et par l'aide d'un *spiritus mundi* qui excite et anime l'inertie de l'âme du monde. En le puisant dans les astres, on produit partout ce qu'il est en état de produire lui-même.

Agrippa écrit contre la science, mais c'est la science profane seulement. Son scepticisme a quelque air de famille avec celui de Pascal, en ce sens que tous les deux ils admettent quelque chose qui est élevé au-dessus de toute espèce de doute. En effet, pour Agrippa la vérité n'est que dans l'*intuition divine*. *Supremus et unicus rationis actus religio est*, dit-il. Passer en Dieu est le secret de devenir Dieu.

Le littérateur par excellence de cette époque, Erasme

de Rotterdam [né en 1467, mort en 1536], ne fut pas plus philosophe que ces deux mystiques et crédules savants, mais il fut plus utile au progrès des bonnes études. Il porta sa critique sur toutes les questions, textes, doctrines et institutions, répandant sur toutes de vives et pures lumières. Deux tomes de ses œuvres [dix volumes in-fol.], le quatrième et le cinquième, sont consacrés à la philosophie morale et à la logique, deux des branches de l'enseignement qu'il importait le plus de cultiver dans un sens nouveau. Personne n'était plus que lui en état de faire cette réforme avec succès, s'il sacrifiait moins au discours et plus à la méditation. Il ne le put et il eut la douleur de voir son élégante utopie *Sur l'éducation des princes* négligée par Charles-Quint pour le dangereux manuel que Machiavel eut la funeste pensée d'offrir à la famille des Médicis, et où la politique est posée d'une façon si dégagée vis-à-vis de la religion et de la morale [Il Principe].

LE LIBRE EXAMEN DE LA RÉFORME. — LUTHER. MÉLANCHTHON. CALVIN. SERVET.

L'étude des textes profanes, qui renouvela la philosophie, ramena l'étude des textes sacrés, qui renouvela la théologie.

La lecture de ces textes n'avait pas été abandonnée dans le sein du christianisme. Elle était restreinte, interdite, ou autorisée seulement dans certaines limites; mais la Bible était si peu retirée aux fidèles, que dès avant le seizième siècle il s'en faisait des versions en langue vulgaire. On a compté quatorze traductions allemandes qui ont précédé celle de Luther. Mais il est très vrai que la Réforme a propagé singulièrement et popularisé la lecture des textes sacrés; qu'en rejetant toute autre autorité que

celle de ces textes, elle s'est séparée de la théologie qui s'appuyait indistinctement sur les décisions des conciles et les enseignements de la Bible, par la raison qu'elles étaient pour elle dictées également par le Saint-Esprit; qu'après avoir opposé d'abord « à l'autorité *humaine* l'autorité *divine*, » ce qui fut dans l'origine son principe fondamental et suprême, mais après avoir commencé la lecture des textes sacrés avec un esprit de critique purement théologique et pour en opposer l'enseignement à celui de la scolastique, elle les a bientôt lus avec un esprit d'examen essentiellement philosophique et qu'elle a constitué de cette manière une théologie presque entièrement nouvelle.

Chacun conçoit, en effet, que les mêmes textes lus avec une entière indépendance de toute autorité dirent autre chose que ce qu'ils semblaient dire auparavant quand on les interprétait selon les règles de la dogmatique sanctionnée par l'Église. Chacun comprend aussi que la double critique qui appliqua aux institutions de l'Eglise et aux dogmes, d'abord au nom de l'Évangile, puis aux textes sacrés eux-mêmes au nom de l'esprit philosophique du temps, amena nécessairement dans les intelligences et dans les écoles des habitudes d'esprit et des doctrines nouvelles. Mais ce n'est pas la Réforme qui a voulu les unes et les autres. Ses chefs ne furent pas plus philosophes que les littérateurs que nous venons de voir à l'œuvre. Théologiens avant tout, mais fondateurs d'une théologie exclusivement assise sur des textes bibliques et pleins de déférence pour S. Augustin, leur maître, comme d'antipathie pour Aristote, le maître de la vieille scolastique, ils firent dans l'origine peu de cas de la philosophie. Luther en parla d'abord avec beaucoup de dédain comme il parlait d'Aristote même. Il en voulait jusqu'aux meilleurs d'entre les écrits de ce dernier. « Mon avis serait, dit-il, que les livres de Physique et de

Métaphysique, de l'Ame et de l'Ethique d'Aristote, qu'on a estimés jusqu'ici les meilleurs, fussent entièrement mis de côté, ainsi que les commentaires de ces livres, qui n'apprennent rien. Ajoutez que personne n'a jusqu'ici compris suffisamment sa pensée et que c'est sans fruit que tant d'âmes s'en sont embarrassées à de si grands frais et en y sacrifiant tant de temps et de travail. » [Opp. I, p. 130, Ed. Jenens, 1560.] La même sévérité, Luther l'appliquait à la philosophie elle-même.

Ce qui ne lui convenait pas de sa part, c'était l'hégémonie, l'autorité supérieure, qu'elle affectait. Or, il ne voulait pas entendre parler de spéculation philosophique en théologie, comme on le voit dans sa dissertation sur cette question, Si la proposition théologique, *Le verbe se fit chair*, est également vraie en philosophie. Il y statue ce canon : Dès qu'une proposition philosophique est de nature à faire tort à une vérité théologique, il faut dire, *Mulier taceat in ecclesiâ*. Cependant il fit entrer la philosophie dans le plan d'études qu'il traça pour les écoles, et à mesure qu'il apprit à distinguer la nouvelle philosophie de la Renaissance de la vieille scolastique, il s'exprima sur Aristote lui-même avec plus d'égards.

Plus savant en littérature et doué d'un esprit plus philosophique, Mélanchthon lisait Platon et Aristote; mais son point de vue sur les rapports de la théologie et de la philosophie n'en fut pas moins ecclésiastique. A l'entendre, la spéculation philosophique, qu'il considère toujours sous sa forme scolastique, obscurcit l'intelligence au lieu de l'éclairer; et il déplore que, dès avant S. Jean de Damas, elle se soit glissée dans la théologie. Sa dogmatique altère sa psychologie ; la chute de l'homme a produit dans l'âme une altération si profonde qu'on connaît peu ses facultés. On doit reprocher à la philosophie les erreurs des philosophes, et la séparer non-seulement de la théologie, mais encore de la morale. Une

fois les domaines séparés, les théologiens pourront étudier la philosophie, science utile dans l'empire des choses finies par ses applications à l'histoire, à la physique, à l'astronomie et à l'astrologie. Aussi Mélanchthon recommanda vivement Aristote, composa d'après ce philosophe et ceux de la Renaissance, une *Dialectique* et *des Eléments de physique*, un *Epitome philosophiæ moralis*, un traité *De animâ* et enfin des *Eléments d'éthique*. [V. Opp. ed. Peucer; Viteb. 1562, 4 v. in fol.] Sa physique embrassait la métaphysique, comme celle des anciens, et ses ouvrages, bientôt adoptés pour l'enseignement de la philosophie dans l'Allemagne protestante, assurèrent à Aristote un empire nouveau, seulement ce fut à un Aristote différent de celui des scolastiques.

Calvin ne reconnut à la philosophie que la possession de légères gouttes de l'éternelle vérité; encore les dit-il singulièrement troublées par l'adjonction de la pensée finie. [Instit. lib. II, c. 2, § 18.] Cependant il est aussi plus philosophe qu'il ne pense, et il distingue fort bien, en théorie, trois sortes d'instruments de connaissance rationnelle: la raison naturelle ou la pensée finie, qu'on ne saurait rejeter à moins de condamner Dieu; la raison viciée, celle qui, dans l'homme mortel, veut soumettre les choses divines à son jugement; et la raison que l'esprit de Dieu nous dicte [Tertia autem ratio est quam spiritus Dei et scriptura nobis dictat. Opp. t. VIII, p. 728.]

Servet, esprit très philosophique et qui aurait gagné plus que tout autre au progrès de la liberté de penser, à l'adoption de lumières indépendantes de la théologie, professa pour les philosophes une haine qu'on est surpris de trouver aussi ardente dans les écrits d'un tel penseur.

En général, si les réformateurs ont procédé au nom de la philosophie de leur temps, ou s'ils ont rendu des services efficaces au progrès des études purement rationnelles, ils l'ont fait sans le vouloir. Ils n'ont prétendu ni

faire avancer les droits de la pensée ni les invoquer en leur faveur. Du moins pour ce qui est de cette liberté d'examen et de critique qu'ils prenaient si entière contre l'ancienne théologie au nom de l'Evangile, ils ne la prenaient ni ne l'accordaient à personne au nom de la philosophie ou au nom de la raison. Au contraire, à les entendre, leur unique mission et leur unique ambition était de remplacer une théologie faite à l'aide de la science et au nom d'une autorité humaine par une théologie faite exclusivement au nom de la Parole divine.

Mais il est hors de doute que leurs disciples, s'attachant plus à leur exemple qu'à leur théorie, furent bientôt partout les promoteurs les plus chaleureux du droit d'examen et de la liberté de penser appliqués à tous les objets de la science et à tous les rapports de la société.

CHAPITRE VIII.

AVÉNEMENT DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

De Télésius à Bacon. [1525 à 1620.]

DÉFINITION ET CARACTÈRES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

On appelle philosophie moderne celle qui commence à Bacon, quoiqu'il n'y ait rien absolument d'innovateur dans sa philosophie.

Les générations de la philosophie moderne et ses éléments essentiels sont dans les écrits et dans les faits de la Renaissance : dans le retour aux spéculations de la Grèce reflétées par celles de Rome et dans tous les renouvelments produits par les puissantes excitations du temps, par les mouvements extraordinaires qui en sortirent. En effet, la philosophie moderne n'est pas autre chose que le développement plus libre et plus fécond de ce que nous venons d'étudier. Ainsi, le scepticisme ce sont bien Pomponace et ses disciples qui l'enseignent à Montaigne, à Charron et à Sanchez; le mysticisme, ce sont Marsile Ficin et Pic de la Mirandole qui le transmettent à Paracelse et à Weigel; le naturalisme, c'est Raimond de Sebonde qui le recommande à Telésius, à Campanella, à La Ramée et à Bacon; l'idéalisme spiritualiste, ce sont S. Anselme,

S. Thomas d'Aquin et S. Bonaventure, Gerson et Marsile Ficin qui le lèguent à Descartes et à Leibnitz; le panthéisme, ce sont les averrhoïstes qui le prêchent à Césalpin, aux Vanini, aux Bruno et aux Spinosa. Enfin, ce criticisme mi-sceptique mi-dogmatique qui trouve tant d'amis de Pascal à Huet et de Hume à Kant, c'est Agrippa de Nettesheim qui déjà l'a professé.

Or tels sont les grands systèmes qui se développent successivement dans la philosophie moderne.

Toutefois ce développement se fait avec une telle richesse de formes et d'idées, et par des penseurs qui sont à ce point créateurs qu'il résulte de leurs travaux, ici des systèmes nouveaux, ailleurs toutes les illusions du progrès. Ainsi le mysticisme enfante une théosophie qui dépasse celle de Plotin; le spiritualisme produit un idéalisme qui va plus loin que celui de Platon; le criticisme devient du scepticisme et le scepticisme est poussé au delà de Pyrrhon; le sensualisme enfante un matérialisme plus grossier que celui d'Epicure; le panthéisme et l'athéisme enseignent une théologie qui n'est plus qu'une simple anthropologie. Entre la théologie et la philosophie il y a séparation en apparence, et l'on dirait du moins que leurs rapports sont moins intimes qu'en aucun autre temps; en réalité ils le sont davantage. Seulement, l'empire passe de la théologie à la philosophie, souvent contesté et d'autre fois latent; car la philosophie n'a pas toujours une autorité ostensible, et n'a nulle part une chaire qui ne soit créée par l'Etat ou surveillée par l'Eglise. Toutefois la pensée philosophique, qui jusque-là n'était libre qu'en théorie, finit par l'être en pratique, non pas d'une façon absolue, mais plus qu'elle ne l'avait été jusque-là, même dans l'ancienne Athènes. Elle n'est pas vue du même œil sous toutes ses formes; elle ne mérite ni n'obtient pas les mêmes égards en Italie et en Espagne qu'en France, en Allemagne et en Angleterre; et celle de Descartes ne

peut pas même se produire comme elle le voudrait en Hollande, ni celle de Wolf en Prusse.

La parole philosophique ne sera donc pas idéalement libre, la liberté idéale étant une perfection absolue incompatible avec des lois imparfaites ; mais elle sera suffisamment libre pendant ces trois derniers siècles pour que toutes ses lumières puissent apparaître, et elle sera souvent trop hardie, trop moqueuse pour qu'elles soient toutes admises. Non-seulement la philosophie parviendra à dire tout ce qui est vrai, honnête et pur, ce que la Providence veut qu'elle fasse partout ; mais elle dira le faux, le déshonnête et l'impur. Ce ne sera que l'exception. Ses organes les plus nombreux seront graves et ils auront le plus d'autorité ; ils auront, sinon l'autorité suprême, du moins une autorité supérieure à beaucoup d'autres : arbitres de la raison, ils gouverneront les études. Le moment où la philosophie sera la reine des sciences ne viendra jamais ; mais ses enseignements aspireront sans cesse à cet empire, et nous entrons dans une ère où ils seront plus riches qu'en aucun autre temps. Dans l'antiquité grecque ou romaine, trois ou quatre villes tout au plus avaient des écoles et des écrits de philosophie accessibles à l'élite de la société. Une chaire était pour elles un sujet d'orgueil. Athènes, Alexandrie, Rome et Antioche seules en avaient plusieurs. Le moyen âge en avait fondé un nombre plus considérable ; mais il sera bien dépassé dans l'ère moderne.

Le caractère de l'enseignement va changer lui-même. Quand on aura rejeté le dialecticisme et la scolastique, la philosophie s'enrichira de l'observation directe de la nature, de toutes les scienees physiques qui lui ont fait défaut depuis Aristote. De la logique et de la scolastique établies lors de la Renaissance, elle détachera la métaphysique distinguée en ontologie, cosmologie, psychologie, théologie ; elle en séparera la morale et le droit naturel ;

elle créera l'esthétique et l'histoire de la philosophie. Elle subdivisera celle-ci en deux ou trois grands corps et mettra une psychologie spéculative à côté de la psychologie expérimentale, une de ses créations les plus fécondes. On ira même trop loin dans cette spécialisation de l'enseignement philosophique : un jour on ne voudra plus que de la psychologie expérimentale, simple constatation du jeu de nos facultés intellectuelles; un autre, on ne voudra plus guère que l'analyse de la portée de ces facultés, et on mettra ou la critique transcendante ou la phénoménologie de l'esprit en place de la psychologie dogmatique; un autre encore, on s'attachera trop exclusivement à l'étude de nos facultés actives. Aux universités et aux couvents où la philosophie était professée au moyen âge, aux académies platoniciennes et aux chaires de la Renaissance se joindront partout les compagnies savantes, que Bacon va fonder dans le monde moderne, tandis que l'antiquité n'avait que le Musée d'Alexandrie et les Syssities de quelques villes grecques. Grâce à la presse, il n'y aura pas de comparaison à établir entre l'ère moderne et les temps antérieurs. Telle sera la variété des publications faites par la philosophie, que sa pensée écrite fonctionnera avec plus de liberté que sa parole publique : elle abordera tout et pour tous.

C'est là ce qui explique comment la philosophie parvient enfin à une influence qu'elle n'avait jamais exercée à ce point, même dans Athènes. En effet, de simple auxiliaire, elle devient la norme des autres sciences et la régulatrice de la pensée générale. C'est que la philosophie est professée par les plus grands esprits et qu'elle est l'orgueil des plus grandes nations, aspirant partout à l'empire, constituant un peu à sa guise toutes les autres doctrines, celles de la religion en Allemagne, celles de la politique en Angleterre, les unes et les autres en France. Si elle réussit moins ailleurs, du moins elle fait

son œuvre partout; et les plus belles réformes à faire, dans la législation, la justice et le gouvernement, c'est elle qui les demande. Après en avoir réclamé de bonnes, elle en impose de mauvaises. Cela explique les mépris et les violences qu'elle subit, par instants, lorsqu'au lieu d'être la science de la raison et du sens droit, la vérité et la lumière, elle est l'erreur et l'exagération, la folie ou l'impiété.

LA LIBRE PENSÉE EN FACE DE LA SCOLASTIQUE. — SEPULVEDA. RUGGIERI. CARDAN. JORDAN BRUNO. CÉSALPIN. CREMONINI. VANINI.

L'école de Bologne, à la fois excitée et illustrée par Pomponace et Achillini, forma des hommes distingués.

Pomponace eut pour disciples quelques bons esprits : le cardinal Hercule de Gonzague, l'ami de Bembo et de Sadolet; l'évêque et historien Paul Jove; le savant cardinal Contarini, qui démontra contre son maître l'immortalité de l'âme par des raisons naturelles; le médecin Helidæus, qui l'accusa d'athéisme; Simon Portius, professeur de philosophie à Pise, auteur d'un traité *De mente humanâ*, écrit dans le sens de la libre pensée, et Sepulveda. Né en 1491, mort en 1572, ce dernier fut président du collége espagnol de Bologne et historiographe de Charles-Quint. S'il eut le malheur de plaider contre Emmanuel Las Casas, le pieux avocat des sauvages, il fut néanmoins partisan éclairé des nouvelles lumières.

Achillini ne laissa pas d'écrits; mais sa parole savante et habile trouva des échos comme celle de son collègue. Elle en eut de mauvais.

Ruggieri, par exemple, se posa en adversaire décidé d'Aristote, sans aucune de ces tendances platoniciennes qui justifient d'autres oppositions. Confessant un grand

culte pour les sciences secrètes, et particulièrement pour l'astrologie, le frivole Florentin, que les princesses de Médicis avaient attiré à Paris et pourvu d'un de ces bénéfices qui n'obligeaient à rien, de l'abbaye S.-Mahé en Bretagne, passa son temps à la cour à dresser des horoscopes et à composer des filtres. Cependant, devenu suspect de magie noire et condamné aux galères, il lui fallut l'intervention de ses protectrices pour y échapper. Ce fut non-seulement un très libre, mais un très mauvais penseur, proclamant sur son lit de mort cette doctrine, qu'il n'y avait point « d'autre diable que les ennemis qui nous tourmentent en ce monde, ni d'autre Dieu que les rois et les princes qui nous font du bien. »

On doit plus d'estime et de sympathie à Jérôme Cardan [né à Pavie en 1501], professeur de médecine à Milan, à Pavie et à Bologne et pensionnaire du pape, auteur d'une des auto-biographies les plus curieuses qui existent [mort en 1576]. Peinture émouvante par les infortunes et les aveux, cette œuvre [*De vitâ propriâ*] immortalise le nom de Cardan, bizarre composé de génie et de faiblesse d'esprit, de vertus héroïques et de vices communs. Sa doctrine, fidèle reflet de ce mélange, offre des vues élevées de libre penseur et des doctrines d'une mysticité exaltée, en résumé une philosophie de la nature tout averrhoïste, quoique ce soit l'alexandriste Pomponace qui, après Aristote, l'inspire le plus. Elle va plus loin que celle de Pomponace. Elle va jusqu'à l'extase d'un côté, jusqu'au panthéisme de l'autre. Cardan s'attribue le don d'avoir des extases à volonté, des visions à l'état de veille, des avertissements par voie de songes, des pronostics tracés sur les ongles. Et ce mysticisme tient à son panthéisme. Ce qu'on appelle la nature, dit-il, n'est pas un principe particulier dans l'univers, ni une force; c'est l'ensemble des êtres et des choses. Il y a trois principes éternels et nécessaires sans lesquels aucun autre

n'existe : l'espace, la matière, l'intelligence ou l'âme du monde. L'âme du monde est à la nature entière ce que notre âme particulière est à notre corps. Toutes les formes des êtres et toutes les âmes particulières sont renfermées en puissance dans l'âme unique et universelle, et les âmes jouissent de l'immortalité comme le principe dont elles sortent. [*Theonoston* s. de animi immortalitate.] Cardan ne dit pas quelle est la place de Dieu. Il lui adresse des hymnes; mais il ne s'explique ni sur ses rapports avec le monde, ni sur ses attributs, et il proclame l'identité de l'homme avec Dieu. [Sentio aliquando intellectum sic Deo esse adeptum, ut nos prorsus unum cum eo esse intueamur. *De utilitate ex adv.* II. c. 5.] Dans son traité *De consolatione*, il dit le contraire, cela est vrai; il y admet des âmes distinctes, et dans son *Theonoston*, il soutient l'immortalité de ces âmes; mais il dit ce dogme inutile et même dangereux, ce qui prouve qu'il n'admet des âmes distinctes que par voie de concession. [V. ses écrits, nombreux, mais un peu rares, 10 vol. in-fol. Lyon, 1663. édit. de Lyon.]

Ces tendances panthéistes furent partagées par Césalpin [né en 1519, à Arezzo, mort en 1603], un des médecins les plus savants de son temps, et qu'un de ses adversaires, Samuel Parker, proclame « le premier et peut-être le dernier des modernes qui ait compris Aristote. » Professeur de médecine à Pise et à Rome, il préluda à la découverte de Harvey, en décrivant la circulation pulmonaire, et inventa le premier système de botanique fondé sur la forme de la fleur et du fruit, et sur le nombre des graines. « Son Livre des plantes, dit Cuvier, est une œuvre de génie. » Professeur de philosophie, il combattit la scolastique, la magie et la sorcellerie; mais il s'égara dans la question du principe des choses ou de la substance première, qu'il appelle une force, une intelligence qui n'a ni créé, ni agi avec un but, mais qui est immuable

en elle-même et à qui les autres sont redevables de leur existence, n'étant des substances que dans la mesure où elles participent à elle. Les genres et les espèces sont éternels; les individus seuls ont une existence passagère, et malgré la mort des individus la substance primitive est éternellement active, conserve toujours l'impérissable faculté de produire, et produit en effet toutes les espèces d'êtres.

Cette théorie a fait passer Césalpin aux yeux des uns pour athée, aux yeux des autres, pour le véritable précurseur du spinosisme, ses principes ne différant guère, selon Bayle, de ceux de Spinosa. [V. ses *Quæstiones peripateticæ*. — *Dæmonum investigatio*, ouvrage rare.]

La meilleure preuve du retentissement qu'eurent ses idées est dans les leçons d'un professeur allemand, Taurellus [né en 1547, à Montbéliard], qui combattit dans l'université d'Altorf toute la doctrine de Césalpin et en résuma fidèlement les propositions [V. ses *Alpes cæsæ*]. Tout en le louant de s'être attaché exclusivement au texte d'Aristote, il le corrige en montrant qu'il s'est trompé quelquefois sur la pensée du maître, et que notamment l'âme du monde dans Aristote n'est pas le dieu suprême. Il le redresse également sur plusieurs questions spéciales, entre autres, celle de la divine Providence et celle du siége de l'âme. Toutefois, Bayle a raison. « N'allez pas croire, dit-il, que Césalpin ait inventé des principes différents de ceux d'Aristote; car, au contraire, il ne doit passer pour novateur que parce qu'il s'est attaché au sens d'Aristote. Il a pénétré le fond du système péripatéticien et l'a soutenu selon le vrai sens du fondateur, et non pas comme faisaient les scolastiques, qui, sous la profession de disciples d'Aristote, n'enseignaient rien moins que ses dogmes. »

Son disciple, le péripatéticien Cremonini [né en 1552, mort en 1630], professeur de philosophie et de médecine

à Ferrare et à Padoue, enseigna publiquement que, d'après Aristote et la raison naturelle, on devrait admettre la mortalité de l'âme [*Contemplationes de animâ*]; mais il se soumet extérieurement à l'autorité de l'Eglise : *Intùs, ut libet, foris, ut moris*. Cremonini eut de brillants succès comme orateur, mais comme penseur, il fut accusé de matérialisme et d'athéisme; son plus grand tort fut peut-être d'exposer avec trop de chaleur des doctrines qui au fond n'étaient pas les siennes.

Vanini [Napolitain, né vers 1586], médecin, jurisconsulte, prêtre et philosophe, affectait de suivre Aristote d'après Averrhoës, quePomponace avait si vivement combattu, d'admirer Pomponace et de se dire disciple de Césalpin. Le fait est qu'il critiqua tous ces maîtres, et spécialement Cardan, qu'il a l'air de réfuter avec complaisance. En réalité, ce fut une sorte de péripatéticien plus sceptique qu'éclectique, aimant à prendre partout, voyageant beaucoup [en Allemagne, en Bohême, en France et dans les Pays-Bas], recherchant les joûtes académiques, combattant avec un peu d'ostentation l'incrédulité et l'athéisme et se faisant soupçonner de trop les aimer. Il professa quelque temps la philosophie de la nature à Genève, et vint ensuite à Paris, où il fut choisi pour aumônier du maréchal Bassompierre; mais courant sans cesse pour *dogmatiser*, il y mettait une telle ardeur que, selon le P. Mersenne, le nombre des athées qu'il y fit s'éleva à cinquante mille. Il était à Toulouse quand la Sorbonne censura ses quatre livres *De la nature*, où il se proposait d'expliquer tous les secrets, c'est-à-dire tous les faits miraculeux, et concluait que la véritable foi est la religion naturelle. Dénoncé à l'inquisition, et condamné au feu par le parlement de Toulouse après une procédure de six mois, en 1619, il fut mis à mort à l'âge de trente-quatre ans, malgré ses protestations de soumission à l'Eglise et ses fréquentes communions.

Les pièces du procès sont peu connues. [V. Durand, Vie de Vanini, Rotterd., 1717; et Fülleborn, Beit. zur Gesch. der Philos.] Il est donc plus aisé de juger Vanini comme philosophe que d'apprécier la conduite de ses juges. Il faut d'ailleurs le distinguer d'un Vanini plus ancien, théologien hétérodoxe, condamné au feu à Ferrare, sous le règne de Jules III. Les principaux ouvrages imprimés du philosophe sont le *Amphitheatrum æternæ Providentiæ, divino-magicum, astronomico-catholicum, adversùs veteres philosophos atheos, epicuraeos, peripateticos, stoïcos* [où il voulait démontrer la divine Providence, ce qu'il fait très peu et très mal, produisant avec force les opinions qui s'y attaquent, avec faiblesse celles qui la soutiennent], et quatre livres *De admirandis Naturæ Reginæ Deæque mortalium arcanis* [Paris, 1616]. Il y suit la manière libre de Pomponace, se livrant comme philosophe à une discussion très hardie, mais affectant comme chrétien une grande soumission envers l'Eglise, et déguisant le mieux qu'il peut sa véritable pensée, qui n'admet pas d'autre divinité que la Nature. A côté de cela, Vanini exploitait l'astrologie et prédisait la fin du christianisme, comme Cardan [V. *De Naturæ arcanis*, p. 420, Cf. Buhle II, 877, Cousin, fragm. de Philosophie cartésienne].

Cependant le plus malheureux et le plus célèbre de ces pionniers de la spéculation moderne doués d'enthousiasme et privés de convictions, combattant la dialectique d'Aristote et mettant sa philosophie naturelle en place de la théologie chrétienne, ce fut le dominicain Jordan Bruno. Né à Nola, dans le royaume de Naples, il se présenta à son tour aux grandes écoles de l'Europe et d'abord comme professeur de philosophie à Genève [1582]. Par sa dogmatique anticatholique parfaitement d'accord avec Calvin et Th. de Bèze, il irrita bientôt, par sa dogmatique antichrétienne, les austères chefs de la Réforme, et les quitta pour continuer à Lyon, à Toulouse, à Paris, à

Londres, à Oxford, à Marbourg, à Wittemberg et à Prague, ses attaques contre l'autorité d'Aristote et ses recommandations du grand art de Lulle. [V. ses *Rationes articulorum physicorum adversùs peripateticos, Parisiis propositorum*, publiées à Wittenberg, en 1588.] De là il se rendit, en 1589, à Helmstædt, puis à Francfort, où il publia encore, en 1592, quelques écrits bientôt aussi mal vus des théologiens que les autres]. De là il alla à Padoue et à Venise, où il fut arrêté et remis entre les mains de l'Inquisition de Rome, qui le condamna au feu [l'an 1600], soit pour ses doctrines, soit pour son insoumission et sa fuite du couvent, suivie de l'abandon de son ordre. Ses ouvrages [Opere di Giordano Bruno, par Adolphe Wagner, Leipzig, 1830, 2 vol. — cf. Ch. Bartholmèss, Vie de Giordano Bruno, 2 vol. in-8°], écrits en italien et en latin, trahissent et de l'obscurité dans les idées et de l'hésitation dans les termes. Sa pensée, vive et libre d'ordinaire, éclatante quelquefois, toujours enthousiaste et confuse plutôt que mystique, est souvent revêtue de formes allégoriques, de sorte que sa véritable doctrine, si elle se lit clairement, est un panthéisme inspiré par quelques études de Plotin, de Proclus et de Nicolas de Cusa. Il laisse la foi à la multitude, glorifiant la contemplation, divinisant la raison telle qu'elle se manifeste dans la nature et offrant des affinités véritables avec le spinosisme. D'après lui, le νοῦς, ou l'intelligence, ou Dieu, la monade des monades, la *nature naturante*, se révèle dans les choses comme la forme générale de l'univers, embrassant et contenant toutes les autres formes. C'est l'âme du monde, le grand artiste. La cause finale, qui est aussi la cause efficiente, est la vie immanente à l'univers, qui est infini. Cette cause, Bruno l'appelle *substance*, mot adopté par Spinoza, et il dit nettement que Dieu n'est ni au-dessus ni en dehors des choses. L'âme du monde est pour lui le but et la limite de la philosophie naturelle; c'est à la

théologie à dire s'il existe une unité supérieure. Bruno distingue l'effet, la *nature naturée*, de la cause ou de la *nature naturante;* mais son univers est le ἓν καὶ πᾶν, un, infini, immuable, non devenu, impérissable, animé partout, créateur et éternellement générateur [V. ses Dialoghi della causa, principio e uno]. Il est monade, dyade, triade, tétrade, pentade, hexade, heptade, octade, ennéade et décade. La psychologie et la morale de Bruno portent le même cachet de panthéisme que sa théologie et sa cosmologie. Selon lui, le but suprême de tout acte libre est la perfection de l'univers.

On le voit, c'étaient là de fort mauvais guides pour le monde moderne. Philosophes, mais gens de mauvaises doctrines et quelquefois de mœurs frivoles et hardies, ils sont les auteurs de l'émancipation moderne; mais si leurs contemporains les ont traités avec une rigueur sans pitié, ce ne saurait être pour nous une raison de les traiter avec une indulgence sans justice.

LE PLATONISME MYSTIQUE ET THAUMATURGIQUE. — PATRITIUS. PARACELSE. VAN HELMONT. WEIGEL.

Des hommes d'une tendance contraire, non moins excessive et passionnée aussi, combattirent le culte abusif d'Aristote, par attachement pour Platon, et avec une haine systématique, soit pour son illustre disciple, soit pour le célèbre commentateur arabe de ce dernier. A leur tête figure l'érudit Patritius, né à Clissa, en Dalmatie, en 1529. Ballotté d'abord par des destinées un peu sévères et ces rudes épreuves qui fortifient les esprits distingués, puis investi d'une chaire de philosophie platonicienne au Gymnase de Ferrare, et enfin appelé à Rome par Clément VIII pour le même enseignement [mort en

1597], Patritius, ami de Télésius, ne voyait de salut que dans la destruction de l'idole qui régnait encore dans l'enseignement, et il se flattait de ruiner complétement l'autorité d'Aristote en mettant à nu toutes les erreurs et toutes les lacunes de ses ouvrages. Tel est l'objet de ses fameuses *Discussiones peripateticæ* [Bâle, 1571 à 1581, 4 vol.], dont la première est une biographie d'Aristote pleine d'accusations contre les principaux ouvrages du philosophe, qui sont traités de compilations non authentiques. Dans les trois autres il prétend qu'Aristote n'est qu'un plagiaire, auteur absurde d'une philosophie de la nature, professant sur l'éternité du mouvement du monde, la nature, le ciel, les sphères, la naissance, la mort et les plus grands phénomènes des dogmes sans valeur. A l'appui de ces assertions, Patritius cite les textes plus anciens qu'Aristote aurait copiés ou altérés.

Plein d'admiration pour les platoniciens, il publia les Oracles de Zoroastre, les livres d'Hermès-Trismégiste et d'Asclépias [1591] et une Nouvelle philosophie [*Nova de Universis philosophia, libri* L, Ferrare, 1591, Venise, 1593], signalant quarante-trois points sur lesquels Platon est d'accord avec le christianisme, tandis qu'Aristote est en désaccord. Aussi supplie-t-il le pape de proscrire les œuvres de ce dernier et de recommander la lecture des livres d'Hermès, d'Asclépias et de Zoroastre dans toutes les écoles d'Occident, surtout en Allemagne, afin d'en ramener les dissidents à la véritable doctrine, dont Patritius donne la substance et les principes, très peu conformes à la théologie chrétienne. Elle a selon lui quatre théories, qui ont pour objet l'Un primitif [Unomnia] ou Dieu et ses développements. *La Panaugie* traite de la lumière comme principe de tout; *la Panarchie*, du principe primitif de qui tout émane et qui gouverne tout; *la Pampsychie*, de l'âme qui pénètre tout. *La Pancosmie* ou la Cosmologie embrasse le tout.

Le monde, qui est fini et non pas éternel, est le plus parfait des corps, et non pas un cadavre, car la raison pénètre et anime toute la nature.

La scolastique, vivement attaquée par cet écrivain exalté au nom du néoplatonisme et de la saine philosophie, le fut en même temps par un autre enthousiaste, qui joignit à son vrai nom, Bombast de Hohenheim, ceux d'Auréole Théophraste Paracelse. Né à Notre-Dame-des-Ermites, en 1493, fils d'un médecin, pauvre et mal élevé, Paracelse se livra, jeune encore, à l'art de prédire par l'inspection des astres et par celle des lignes de la main. Bientôt il fit des opérations d'alchimie et de magie, cultivant toutes les sciences secrètes et demeurant dans l'ignorance des autres. Mais il rechercha l'instruction pratique en Espagne, en Portugal, en Pologne, en Transylvanie et en Bohême, pays auxquels il ajoutait la Turquie, la Tartarie et l'Égypte, dont il racontait des choses d'autant plus prodigieuses qu'il les connaissait moins. Devenu professeur de physique et de chirurgie à Bâle, il annonça aussitôt une réforme complète dans l'art de guérir, affichant un mépris profond pour la science médicale étudiée dans les Grecs et les Arabes, procédant d'après la lumière intérieure, et brûlant publiquement le Manuel jadis si admiré d'Avicenne. Quelques cures extraordinaires lui attirèrent d'abord une multitude de clients et d'auditeurs, que chassèrent bientôt ses discours d'enthousiaste et ses habitudes d'homme du peuple. Ayant quitté Bâle en 1527 et repris sa vie errante, il mourut dans l'abandon, à Salzbourg, à peine âgé de quarante-huit ans. Comme médecin, son mérite réel est d'avoir appliqué la chimie à la médecine, et d'avoir introduit l'usage des préparations antimoniales, mercurielles, salines et ferrugineuses. C'était la folie des alchimistes de chercher la pierre philosophale; leur gloire est d'avoir rencontré des découvertes utiles: Paracelse est le héros du genre. Ses

idées spéculatives trouvèrent en Allemagne un terrain très préparé par le mystique Reuchlin, et il professa d'autorité, en vertu de cette lumière intérieure qu'il disait supérieure à toute science, que tout est émanation de Dieu, l'Être fondamental; que Dieu révèle en tout l'*Anatomie* de sa sagesse et de l'art, puisque toutes choses sont en harmonie; que la nature entière étant animée, grande est l'influence des astres sur le monde sublunaire, et que les éléments eux-mêmes sont une sorte d'esprits auxquels les corps visibles servent d'enveloppes. Ainsi, pour faire l'homme, Dieu a extrait l'essence des quatre éléments, l'essence des astres et l'essence de la sagesse [Archæus, ou Archæum], de l'art et de la raison. Il a réuni en une masse l'essence des éléments et des astres, ce que Moïse appelle *limus terræ*. Il a pétri cette masse et en a fait, à son image, l'homme, dont le corps est à la fois élémentaire et sidéral; la chair et le sang sont des éléments; les sens et la pensée, des astres. Celui qui naît avec de grandes facultés sidérales est mage, ayant la puissance des astres. [V. ses œuvres, édit. allem., 4 vol. in-fol., Strasb., 1603-1618.]

Ces principes produisirent en Allemagne un des plus grands mystiques de tous les temps, Weigel qui, né en 1588, fut le prédécesseur de Bœhme et que Leibniz appelle un homme du génie le plus distingué. Weigel se fit connaître surtout par un ouvrage intitulé *la Poignée* ou *l'Anse d'or*. Il y pose ces principes : Notre existence est en Dieu, dont la parole nous créa de telle sorte que le spirituel fût dans le corporel : l'homme est un résumé extrait de toute la création; notre lumière intérieure est le μέτρον πάντων. Dieu est donné à notre œil intérieur, comme l'espace à l'œil extérieur; l'illumination par la grâce est le fondement de l'illumination naturelle; il est inutile de chercher Dieu au dehors. Il y a nécessité pour tout homme de passer de soi à Dieu, qui se donne tout entier

à celui qui se donne tout à Lui. [V. Ses ouvrages publiés à Genève, 3 vol. in-fol., en 1658.]

LES DERNIÈRES VICTIMES DE LA SCOLASTIQUE ET LES PREMIERS AUTEURS D'UNE PHYSIQUE, D'UNE LOGIQUE ET D'UNE MÉTAPHYSIQUE NOUVELLES. — TÉLÉSIUS, RAMUS, CAMPANELLA.

Pour amener la philosophie moderne, il ne suffisait pas d'être ou libre penseur, ou platonicien, ou mystique; il fallait présenter une science propre à prendre la place de la scolastique, qui était encore en possession des chaires: une saine logique, une physique qui fît connaître la nature et une métaphysique qui fît connaître l'esprit. En effet, si les manuels de Mélanchthon étaient suivis dans l'Allemagne protestante, l'Allemagne catholique, qui ne pouvait les adopter, n'avait encore que ceux de Gabriel Biel, sensé partisan du nominalisme d'Occam. L'Espagne suivait François de Ste Victoire, Dominique Soto et Jean de S. Thomas, confesseur de Philippe IV, qui professait à Salamanque d'après Aristote et le docteur angélique [Cursus philosophici Thomistici ad exactam.... Aristotelis et doctoris angelici mentem]; l'Italie, François Sylvestris et Chrysostome Javelli, dont le dernier soumettait tout ce qu'il appelait les *dubia* d'Avicenne et d'Averrhoès aux anciennes décisions de S. Thomas d'Aquin; et le franciscain Jean Pontius, qui professait à Rome la philosophie de Duns Scot. [V. Cursus integer philosophiæ ad mentem Scoti. Lugd., 1559.] A Paris, Martin Meurisse professait la doctrine et la méthode de Duns Scot [Metaphysica ad mentem doctoris subtilis. Paris, 1623], tandis que d'autres suivaient S. Thomas.

Le premier qui entreprit une réforme complète en logique, Ramus [Pierre de la Ramée, né à Vermandois, en

1515], d'une famille noble, mais réduite à cultiver la terre, ne trouva que dans un dévouement extrême le moyen de satisfaire son désir d'apprendre, étudia pendant trois ans, à Paris, Aristote et les mathématiques, y lut les dialogues de Platon et prit dans cette lecture le dégoût de la scolastique. Il passa de l'idolâtrie d'Aristote à un tel mépris de ce philosophe qu'il soutint, dans sa thèse de maître ès-arts, que *tout ce qu'Aristote enseigne est faux*. Cette thèse, il la défendit une journée entière avec éclat, mais en dialecticien et en sophiste plaidant un paradoxe. Il la prit toutefois au sérieux, et résolu d'abord de mettre une dialectique nouvelle à la place de l'ancienne, il publia, en 1543, ses *Dialecticæ partitiones*, logique sensée et nouvelle, et ses *Animadversiones aristotelicæ*, critique à ce point sévère qu'elle souleva les clameurs des apologistes d'Aristote. Ils portèrent devant tout le monde l'accusation que Ramus ruinait les fondements de la religion et des sciences. Dans ces termes, leur plainte était de la compétence du parlement, et elle fut portée devant ce corps; mais la couronne fut prudente. Craignant un excès, elle saisit un tribunal de quatre arbitres présidés par un théologien, lesquels ayant entendu Ramus et son principal adversaire, Govéa, décidèrent que les livres de Ramus et l'enseignement de sa philosophie seraient interdits. Affichée à Paris, la sentence fut adressée à toutes les académies de l'Europe. [En voir le texte dans mon *Hist. des doct. morales et politiques*, I, 248. — Cf. Launoy, *De variâ Aristotelis fortunâ in Acad. Paris.*] C'était en 1544, mais dès 1545 Ramus enseigna au collége de Presles. A l'avénement de Henri II, la censure de Ramus fut levée, et une chaire lui ayant été ouverte au collége de France à la demande du cardinal de Lorraine, il reprit l'étude rectificative d'Aristote avec un nouvel élan et commença ses ouvrages de physique [*Scholarum physicarum l. octo in totidem acroamaticos Aristotelis libros*;

Paris, 1565. — *Scholarum metaphys. lib. XII, in totidem metaphysicos Arist. libros.* Paris, 1566].

La théologie eut son tour, et le novateur, encouragé par le succès que le collége de France avait eu dans sa lutte récente avec la Sorbonne sur la prononciation du latin, demanda que les congrégations religieuses puisassent désormais leur théologie dans les textes de l'Evangile. Après avoir assisté au colloque de Poissy, il embrassa la Réforme et trouva bientôt que ses premiers auteurs restaient en route. A partir de ce jour, exclu par l'arrêt de l'Université, qui imposait à tous ses membres l'obligation de signer une profession de foi rédigée par la faculté de théologie, il partagea les destinées des réformés. La protection spéciale de Charles IX n'ayant pu lui assurer une retraite ni à Fontainebleau ni à Vincennes, il voyagea en Suisse et en Allemagne, toutefois sans s'y établir, les Genevois, dit Théodore de Bèze, ayant décidé qu'ils ne dévieraient en rien de la philosophie d'Aristote [Quod constitutum esset Genevensibus et in ipsis tradendis logicis et in cœteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententiâ ne tantillum deflectere. Bezæ Epist. XXXVI, p. 202]. Ses *Commentaires de religion chrétienne*, qui allaient dans la Réforme au delà de Calvin, et ses projets d'organisation démocratique l'éloignaient de Genève encore plus que ses réformes de logique. Revenu en France en vertu du traité d'Amboise, il fut obligé de se réfugier au camp de Condé quand éclata la seconde de nos guerres civiles, 1567, et il se mit encore à voyager en 1568 et 1569, enseignant la logique en Suisse et en Allemagne. Rentré, en suite du traité de Saint-Germain, en possession de son collége de Presles, de son titre et de son traitement de professeur royal, mais non pas du droit de professer, il fut une des victimes de la Saint-Barthélemy. Un collègue qu'il avait irrité paraît avoir dépêché les assassins qui le tuèrent dans sa retraite au milieu d'une courte

prière. Ses disciples outragèrent le cadavre de l'homme dont ils avaient tant de fois applaudi les leçons.

Les ouvrages de Ramus [on en compte près de soixante], fort inégaux, furent adoptés en partie en France, en Italie et en Espagne, et même en Allemagne, où Ramus, visitant les universités, avait été appelé le Platon de la France [Plato gallicus]. Il y eut des Ramistes et des anti-Ramistes, passionnés les uns et les autres, l'esprit de Schegk de Tubingue soufflant sur ces derniers. Fabricius, qui avait entendu Ramus à Paris, enseigna sa philosophie à Düsseldorf. Freigius soutint pour elle à Fribourg, à Bâle et à Altdorf, de rudes combats contre les partisans d'Aristote, repoussés à Berne et à Lausanne par des maîtres instruits, à Strasbourg par Jean Sturm, à Dortmund par David Chytræus et Frédéric Beurhus, auteur d'une comparaison entre la dialectique de Ramus et celle de Mélanchthon. A la fin du seizième siècle il y eut au moins un Ramiste ou un semi-Ramiste parmi les professeurs de chaque université d'Allemagne, malgré la juste autorité dont « le précepteur de la Germanie » jouissait dans sa patrie. Les Pays-Bas, qui prirent une part si significative au mouvement philologique d'Erasme, ne demeurèrent pas indifférents à celui de la philosophie. Il est vrai qu'en Hollande l'influence de Ramus fut combattue par Scaliger, qui connaissait parfaitement Aristote et ne confondait pas, comme Ramus, la cause du philosophe d'Athènes avec celle de la scolastique du moyen âge. Cependant Scaliger ne put à la longue maintenir le règne de l'ancienne dialectique; et la gloire d'avoir préparé les voies à la logique de Gassendi et à celle de Port-Royal demeure acquise à Ramus.

Après la logique, la physique eut son tour. Né à Cosence en 1509, Télésius, qui avait étudié la philosophie et les mathématiques à Padoue et refusé l'archevêché de Cosence pour cultiver les lettres, ne s'arrêta pas à combattre

la dialectique du maître des écoles, il publia un traité *De naturâ rerum juxtà propria principia* [Rome 1565], en professa les principes à Naples et y fonda une académie pour les sciences naturelles. Sa polémique contre Aristote et son mérite même lui attirèrent beaucoup d'adversaires, ce qui valut à ses idées une grande célébrité et une profonde influence, surtout en Italie. Ses écrits [Varii de rebus naturalibus libelli] furent, à sa mort, en 1588, mis à l'*index expurgatorius*, ainsi que sa Physique générale, qui n'a de remarquable que son indépendance de celle d'Aristote. On crut cependant qu'il y retournait à Parménide, en ajoutant aux deux principes de cet Ionien [la chaleur et le froid] un troisième, la matière indéfinie et indéfinissable. Mais d'abord ces principes ne sont pas des éléments, ensuite Télésius n'est pas panthéiste. Ce qui est certain, c'est qu'il fut le précurseur des trois hommes qui fondèrent la philosophie moderne, de Campanella, de Ramus et de Bacon. Il ne leur transmit qu'un système déclaré insoutenable par Bacon [Parmenidis, Telesii et Democriti philosophia]; mais il leur inculqua une règle excellente pour le siècle, celle de ne plus citer Aristote, mais de citer des faits, Aristote ayant pris pour principes des abstractions [*non entia*] : *la matière, la forme, la privation.*

Le tour d'une métaphysique régénérée étant venu après celui d'une physique prise dans la nature, Campanella, né en 1568, en Calabre, fit pour la création d'une philosophie nouvelle encore plus que Telesio et Ramus.

Nourri de leur commune antipathie pour l'empire suranné d'Aristote, il chercha partout les moyens de le combattre. Dans l'enseignement de la théologie, pour mieux réfuter les réformateurs, qui lui inspiraient de vives antipathies, il s'attacha surtout à S. Augustin et à S. Thomas. Dans l'enseignement de la philosophie, il remonta au système des Ioniens, des Eléates, de Pythagore

et de Platon, professant néanmoins sur certaines questions des idées moitié éclectiques, moitié sceptiques. Sa polémique contre Aristote l'ayant rendu suspect à l'Eglise [il était dominicain] et sa politique au gouvernement espagnol [on le soupçonnait d'intelligence avec les Turcs], il fut jeté dans une prison, où il demeura vingt-sept ans et fut souvent appliqué à la torture. Urbain VIII, qui obtint enfin qu'on le lui livrât, lui rendit sa liberté après l'avoir fait juger par l'Inquisition; mais, arrêté de nouveau par les Espagnols à Rome même, il lui fallut l'aide de l'ambassadeur de France pour échapper à leurs mains, et les secours de Peiresc ainsi qu'une pension de Louis XIII, pour pouvoir se livrer à Paris à la composition de ses derniers écrits. Il y mourut en 1639 dans un couvent de son ordre. Sa doctrine, exposée dans un ouvrage qui est un cours complet de métaphysique [*Universalis philosophiæ juxtà propria dogmata partes tres.* Paris, 1638], trahit quelque penchant pour le mysticisme; mais il examine en métaphysicien profond les principes de la connaissance, ceux de l'existence et de l'action. Campanella eut pour sa renommée le malheur de venir après Bacon et celui de faire comme lui une classification des connaissances et un traité dont le titre rappelle le chef-d'œuvre d'un autre [Prodromus philosophiæ instaurandæ]. Par ces raisons mêmes il devrait figurer après lui; mais le fait est qu'il clôt une série de penseurs italiens et qu'il est par sa méthode plus ancien que Bacon, quoiqu'il lui ait survécu. Ce qu'il y a de plus remarquable dans sa métaphysique, c'est sa pneumatologie, qui admet un nombre de mondes infinis et des habitants sur toutes les planètes [De sensu rerum et magiâ libri IV ubi demonstratur mundum esse Dei vivam statuam beneque cognoscentem; omnes illius partes sensu donatas.] Malheureusement un peu de crédulité, beaucoup d'amour-propre et de singulières rêveries en politique troublèrent son existence comme sa pensée. Le

dominicain Campanella fut, par sa *Cité du soleil*, où il reproduit la République de Platon, un des précurseurs les plus hardis des plus étranges doctrines, le père spirituel de Jean de Leyde et de Thomas Morus l'utopiste. Il affectait d'ailleurs un grand zèle pour la religion dans son *Atheismus triumphatus*, où il réfutait pourtant très mollement les athées; pour les saintes Ecritures dans son *Apologia pro Galileo*, où il leur fait honneur, et pour le saint-siége dans sa *Monarchie du Messie* et dans ses *Discours sur la liberté et sur la subordination à l'Etat de l'Eglise*, où il fit si bon marché du pouvoir temporel, que plusieurs princes demandèrent la suppression du livre. Ce qui explique la nature douteuse de ces écrits, ainsi que des Six livres de Campanella *sur l'astrologie* [suivis d'un septième sur les moyens d'éviter le *destin sidéral*, où il tâche d'appuyer cette science de l'autorité des auteurs sacrés, de celle d'Albert le Grand et de celle de S. Thomas], c'est cet esprit aventureux qui fut le souffle du siècle et qui égara quelques-uns des plus nobles parmi les précurseurs de la philosophie moderne.

Il n'appartient à aucun pays d'Occident de reprocher à l'Italie d'avoir produit ces libres penseurs ou à ses gouvernements de les avoir persécutés. Si la France en a accueilli quelques-uns, elle en a brûlé d'autres; si l'Allemagne n'en a brûlé aucun, elle a jeté aux flammes bien des sorciers. Enfin si c'est un philosophe anglais qui a terminé, par la création d'une méthode rationnelle, cette lutte marquée d'incidents si déplorables entre les exagérations de l'autorité et celles de la liberté, ce sont aussi des philosophes anglais qui ont le mieux enseigné à l'Europe l'art d'abuser de la libre pensée.

LA LIBRE PENSÉE SOUS LA FORME DU SCEPTICISME. — MONTAIGNE. CHARRON. BÉRIGARD.

Ce qui fit échouer les libres penseurs d'Italie dans les pays où ils s'étaient réfugiés comme dans leur patrie, c'est qu'ils ne savaient pas douter, manquaient de modération et se dépêchaient de démolir l'édifice commun sans avoir d'abord convaincu l'opinion de la convenance d'y renoncer. Or, s'il est des esprits qui aiment à procéder ainsi, il en est peu; le grand nombre se conduit tout autrement. Il examine, il hésite, il ne fait disparaître le vieil édifice qu'après l'avoir cent fois réparé et avoir construit en idée celui qui doit en tenir la place. C'est ainsi qu'ont procédé tous les bons esprits des trois derniers siècles. Ils ont remplacé la scolastique qui avait fait son temps, mais ils lui ont d'abord laissé faire son temps. Ils ont examiné, douté, critiqué, mais au nom de l'étude, de la méditation et avec une modération qui a fait respecter les droits de la libre pensée aboutissant même au scepticisme, témoins Montaigne et Charron.

Montaigne [né près de Sarlat, en 1533] élevé au collége de Guyenne, nommé à vingt-un ans conseiller au parlement de Bordeaux, devint l'ami du chancelier de l'Hôpital, de l'historien de Thou et d'Étienne Pasquier, publia à trente-neuf ans ses *Essais*, se mit à parcourir l'Europe, et vint les retoucher et les enrichir avec des vues nouvelles. Il y sema de vives lumières sur les mœurs, les lois, la politique, le gouvernement, la religion et la philosophie, comme au hasard ou au courant de la plume, mais calquant toutes ses idées sur celles de l'antiquité, de même que son ami La Boétie. En effet, ses opinions sont moulées sur celles des Grecs et des Romains. C'est sur-

tout le scepticisme des anciens penseurs qui le séduit; et rien n'est plus propre que son livre à montrer la véritable tendance de son siècle, le besoin d'en appeler de l'autorité externe à l'autorité interne. Rien n'est plus propre non plus à jeter de profondes habitudes d'examen et de critique dans le sein de tout un peuple qu'un ouvrage fait avec un esprit aussi ferme et une bonne foi aussi entière dans les voies du doute. Montaigne eut une influence d'autant plus considérable qu'à ses titres de gentilhomme, de conseiller du roi, de maire de Bordeaux, de bourgeois de Rome, d'ami des plus grands hommes de sa nation, il joignait tout ce qu'il fallait pour devenir l'auteur favori de ses contemporains : le génie, l'instruction, le goût, le style, le calme et l'indépendance de la pensée. La Réforme se glorifie d'avoir proclamé en théologie le principe du libre examen, en ce sens que toujours l'autorité divine doit l'emporter sur l'autorité humaine. Ce principe, personne ne le proclame en philosophie plus nettement que Montaigne. « Quoi qu'on nous prêche et quoi que nous apprenions, dit-il, il faudrait toujours se souvenir que c'est l'homme qui donne et l'homme qui reçoit... Les choses qui viennent du ciel ont seules droit et autorité de persuasion, seules marques de la vérité, laquelle aussi ne la voyons-nous pas de nos yeux ni ne la recevons par nos moyens. Cette grande et sainte image ne pourrait pas loger en un si chétif domicile, si Dieu ne le prépare... par sa grâce surnaturelle. [Liv. II, c. 12.]

Mettre le doute philosophique et la critique rationnelle sous le pavillon d'un principe aussi élevé et d'une profession aussi chrétienne, c'était leur assurer à la fois la séduction philosophique et la persuasion religieuse.

Le disciple et l'ami de Montaigne, Charron apporta la même modération dans son livre *De la sagesse*. S'il y parle ouvertement comme philosophe et discute librement en sceptique les plus délicates doctrines de la religion, c'est

qu'il a su parfaitement les défendre dans le livre *Des trois vérités*. Il peut nous paraître évident qu'il douta ; aussi fut-il accusé d'athéisme ; toutefois il sut respecter les droits de la foi comme ceux de la science, et il mourut tranquillement dans sa place de grand-vicaire [Cahors, en 1603].

D'ordinaire, on fait figurer Montaigne et Charron parmi nos philosophes proprement dits ; ce sont des penseurs éminents, publicistes et moralistes ; mais ce ne sont pas des métaphysiciens. Si l'on aime à les citer comme sceptiques, c'est qu'en effet le scepticisme a pris une grande place dans la pensée nationale du temps et qu'ils en sont la plus belle expression ; mais leur scepticisme ressemble à celui de Pascal, il est tout simple et tout plein de religion, il touche même au mysticisme.

Il était assez naturel que le scepticisme se fît des partisans à une époque où l'on étudiait tous les systèmes de l'antiquité ; il eut des interprètes même dans les deux péninsules. Un Portugais, réfugié à Toulouse, Sanchez, le professa ouvertement dans son livre, De multùm nobili primâ et universali scientiâ quod nihil scitur, Lyon, 1580.

Bérigard, de Moulins, médecin philosophe, qui avait fait ses études à Paris et qui professa la philosophie à Pise, à Florence et à Padoue [mort en 1663], non-seulement critiquait la philosophie d'Aristote qu'il enseignait, et faisait prévaloir les idées de l'ancienne école d'Ionie, dont celle de Socrate avait interrompu le cours, mais il laissait percer dans son enseignement un scepticisme raisonnable, qu'on toléra parfaitement.

Déjà Bacon avait installé la philosophie moderne.

AVÉNEMENT DE LA PHILOSOPHIE MODERNE. — BACON.

En Angleterre où la libre pensée alla si loin, elle ne

fut d'abord que ce qu'elle doit être partout, la simple investigation de l'homme et de la nature par la raison indépendante de toute autorité humaine. Et malgré l'éducation plus classique de l'Italie, et l'éducation plus dialectique de la France, l'Angleterre était le pays le mieux préparé pour entrer dans cette voie, grâce à Roger Bacon, dont l'influence continuée valut à Ramus des partisans nombreux soit dans la Grande-Bretagne soit en Écosse. En effet, un des professeurs de Cambridge, Guillaume Temple, embrassa ses idées avec chaleur et avant de les publier [P. Rami Dialecticæ. Lib. II illustrati, **1591**] il les enseigna à François Bacon, né en **1560**. Fils du garde des sceaux de la reine Elisabeth, Bacon se croyait alors appelé à jouer un grand rôle en politique. Il n'y figura que d'une manière déplorable, mais il donna aux principes de saine philosophie déjà répandus dans les principales contrées de l'Europe une méthode si heureuse et un tel éclat qu'il devint le véritable fondateur de la spéculation moderne. Il n'avait pas seize ans lorsqu'il se prononça contre la scolastique « tout au plus bonne, disait-il, pour la dispute. » Aussi s'il donna ses plus belles années à l'étude des lois plutôt qu'à la philosophie, il ébaucha néanmoins, à vingt-cinq ans, la première esquisse de son grand ouvrage dans un traité dont le titre [*Temporis partus maximus*] atteste à la fois la portée et la bizarrerie d'un esprit toujours prompt. Bientôt après il produisit en anglais des *Essais de morale et de politique* qui le placèrent au nombre des penseurs les plus sérieux. Bacon en les traduisant plus tard en latin, eut le tort d'en masquer le contenu sous un titre plus singulier encore que le précédent. [*Sermones fideles* ou *Interiora rerum*, 1625.]

Il songeait alors à une refonte générale et philosophique de toute la législation anglaise. Mais désirant d'abord une plus haute position que celle de conseiller extraordinaire de la reine, il s'appliqua aux affaires et avança

rapidement, surtout sous Jacques Ier, qui se croyait le premier théologien de l'Angleterre, et qui récompensa dans Bacon le zèle avec lequel il travaillait à la réunion religieuse de l'Ecosse à l'Angleterre. On lui prodigua charges, titres et pensions. Ce fut le beau temps de sa vie. Bientôt ce haut dignitaire de l'Etat et cet éminent philosophe, ministre prévaricateur, fut précipité du faîte des grandeurs dans la classe des citoyens dégradés. Accusé de corruption et de vénalité devant la chambre des lords par celle des communes, il fut privé des sceaux, condamné à une amende d'un million de francs et enfermé à la tour de Londres. Ce fut l'envie qui le frappa, mais il était coupable, et si sa punition fut une violence politique, elle fut une justice morale. Le roi lui rendit la liberté et le déchargea des peines pécuniaires; mais rien ne le rétablit dans l'opinion, pas même son génie, ni son ardeur inépuisable au travail. Ne pouvant plus appartenir à la politique, il se consacra tout entier aux sciences et les embrassa toutes, histoire, législation, morale, physique et métaphysique, partageant ses heures entre l'observation, la méditation et la rédaction.

Ses principaux ouvrages sont les diverses parties qu'il a pu achever de son *Instauratio magna*, travail qu'il concevait en six sections. La première en devait réhabiliter les sciences philosophiques, reconnaître les vices du temps et en signaler ou combler les lacunes. [C'est le traité *De dignitate et augmentis scientiarum*, préparé depuis 1605 et publié en 1623]. Dans la seconde partie, il s'agissait d'indiquer une méthode meilleure. [C'est l'objet du *Novum organum*, qui est inachevé.] La méthode ainsi indiquée, restait le soin de l'appliquer avec le secours de l'observation et de constater les faits. [C'est l'objet de l'*Histoire naturelle et expérimentale*, ébauchée dans des traités isolés.] Puis, de la connaissance des faits, il fallait s'élever à celle des causes et des lois, faire la contre-

épreuve et les appliquer aux faits. [Cela faisait la quatrième partie, l'*Echelle de l'entendement*, qui a eu le même sort.] Bacon voulait constituer la cinquième, qu'il nomme les Avant-coureurs ou les anticipations de la philosophie, mais il n'en a écrit que quelques mémoires. La sixième partie, c'était la science pratique [*Philosophia secunda sive activa*], qu'il a pu à peine esquisser, mais qui devait être élaborée successivement et qui le fut par les plus illustres successeurs de Bacon.

Si quelque chose peut donner une idée un peu précise du mérite de Bacon, c'est le traité *De augmentis scientiarum*, où il expose d'abord, d'après quelques textes de Salomon, que, si la science est vaine, l'homme ne peut néanmoins résister au désir de connaître. Il émet ensuite de fort belles idées sur l'étendue de l'esprit humain, toujours d'après Salomon, par exemple sur cette pensée, *Spiritus humanus est tanquàm lucerna Dei*, et tout en insistant sur ce point, que l'ambition est funeste même dans l'étude et que les limites posées à la science de l'homme doivent être respectées. Il recommande surtout ces trois règles : 1° Ne ità felicitatem collocemus in scientià, ut interim mortalitatis nostræ oblivio subrepat; 2° Ne sic utamur scientià, ut anxietatem pariat non animi tranquillitatem; 3° Ne putemus posse nos per naturæ contemplationem mysteria divina assequi. Car un platonicien disait fort bien : « Les sens de l'homme sont comme le soleil qui révèle le globe terrestre et voile le globe céleste et les astres. »

Ami d'un roi théologien, Bacon aime à citer l'Ecriture sainte pour combattre les objections de la théologie contre la philosophie. On connaît sur ce point sa célèbre maxime. [Levis gustus in philosophià movent fortasse in atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducunt.] Cela est tout simple, car celui qui s'arrête sur le seuil de la philosophie, s'arrête aux causes secondaires,

celui qui pénètre plus avant, s'aperçoit que la chaîne des êtres s'attache au pied du trône de Jupiter. A l'instar de Cicéron, Bacon combat aussi les préjugés des politiques et des gens du monde, aux yeux desquels l'esprit méditatif du philosophe est bien inférieur à l'esprit positif de l'homme d'affaires, et qui admettent que la science et la politique forment deux ordres de choses différentes. « L'histoire, dit-il, montre le contraire. Les meilleurs gouvernements ont été ceux de princes mineurs conduits par leurs précepteurs. » Il répond à d'autres objections tirées des erreurs de la science et des futilités qui ont agité les savants, disant des choses admirables de bon sens sur la science fantastique ; sur la science de la dispute et sur la science parée et efféminée ; sur le *studium antiquitatis* et le *studium novitatis* ; sur le soupçon, qu'on ne peut plus inventer ; sur la manie de faire des systèmes ; sur la trop haute idée de l'esprit humain qui détourne de l'observation de la nature et de l'expérience, tort qu'Héraclite avait déjà signalé en disant que les hommes cherchent la vérité dans leurs petits mondes au lieu de la chercher dans le grand.

Ces maximes, sanctionnées par la piété sincère de Bacon, prouvent que, s'il a été loué sans mesure, il a été d'autres fois critiqué sans justice. Et en effet on l'a proclamé le père du sensualisme moderne, parce qu'il recommande l'expérience, et celui de l'athéisme des derniers siècles, parce qu'il nie, a-t-on dit, les causes finales [Joseph de Maistre]. Mais celles-ci, il les reconnaît, au contraire; seulement il ne veut pas qu'on substitue ces inductions aux causes efficientes, aux faits physiques. Quant au sensualisme, si c'est le point de vue ou la méthode empirique qui le domine et s'il se défie du spiritualisme, c'est en ce sens que « l'esprit humain, quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, est semblable à l'araignée qui ne tire d'elle-même que des fils inutiles,

tandis qu'il se montre plein de force et de puissance dans l'interprétation de la nature extérieure. » Bacon, dont la profession de foi religieuse fut si ferme et qui commençait ses méditations philosophiques par une prière dont plusieurs rédactions furent retrouvées dans ses papiers, Bacon dont l'abbé Eymery a exposé le christianisme avec tant de mesure, n'a rien de commun avec le sensualisme exclusif du dernier siècle. Il n'est pas d'ailleurs empiriste absolu : il accepte même la méthode des conceptions à priori, à la condition qu'elles soient soumises aux constatations de l'expérience. Il est très opposé au système des idées innées et au platonisme en général; car on ne saurait inférer le contraire de ce que, par voie de flatterie, il applique à son roi l'opinion de Platon, que la science est un simple souvenir [scientiam nihil aliud esse quàm reminiscentiam, animumque naturaliter omnia cognoscere, nativæ luci, quam specus corporis adumbraverat, subindè redditum. De augmentis scientiarum. Lib. I, initio]. Mais il n'est pas plus rationaliste qu'empiriste exclusif. Il conçoit le mysticisme et même la divination et les clairvoyances du somnambulisme; il parle d'une sorte de magnétisme et admet la possibilité de la magie, comme quelques-uns des philosophes les plus célèbres de cette époque. [De augmentis scient. III, 5; IV, 3. Cf. I, 18 et II, 46.]

Le vrai mérite de Bacon est dans l'application sérieuse qu'il a faite des idées de Telesio, de Ramus et de Campanella; dans la condamnation absolue des méthodes de l'ancienne scolastique et de leur stérile terminologie; dans le retour énergique à la nature et dans les expériences incessantes faites aux dépens de sa fortune, de sa santé et de sa vie, et enfin dans la tendance essentiellement pratique qu'il a donnée à toutes ses observations. En effet, c'est de lui que vient l'impulsion première vers ces brillantes applications faites dans le cours des derniers

siècles, des sciences mathématiques et physiques à l'industrie et aux arts; et l'on peut dire que Newton, Buffon, Laplace et Cuvier sont les disciples de Bacon.

Sous le rapport de la méthode et de l'invention, sa gloire se réduit à l'observation sérieuse et à l'induction légitime, deux choses sans cesse recommandées et pratiquées par lui, et réglementées avec une abondance de prescriptions et de formules qui demandent des procédés aussi compliqués que ceux de la scolastique. Son grand défaut, c'est une scolasticité nouvelle, verbeuse, se survivant à elle-même, et qui caractérise tous ses travaux. S'il se distingue comme auteur de découvertes ou de vues nouvelles en physique, il est médiocre historien et politique, moraliste, métaphysicien ou psychologue de second ordre. [V. ses œuvres, 4 volumes in-fol. Londres, 1730.— Œuv. phil. Edit. de Bouillet, Paris, 1834, 3 vol. — Vie de Bacon par Rawley, trad. par Vauzelles, 2 vol. Paris, 1833.

CHAPITRE IX.

LE SPIRITUALISME IDÉALISTE. LE SENSUALISME SCEPTIQUE ET DOGMATIQUE. LE MYSTICISME BIBLIQUE.

[De Descartes à Locke. [1630 à 1704.]

—

L'IDÉALISME SCEPTIQUE. LES ÉCRITS ET LA MÉTHODE DE DESCARTES.

Descartes [né en 1596, à La Haie, en Touraine] élevé chez les jésuites de Laflèche, distingué dès sa jeunesse par l'ardeur de sa curiosité, s'attacha d'abord moins à la philosophie qu'aux mathématiques, celles-ci paraissant donner la certitude, celle-là laisser toutes les questions dans le doute. Ce fut cependant cette dernière qui bientôt le préoccupa, et après avoir livré sa vie un instant à de stériles dissipations, il se dévoua à l'étude en se plongeant dans une retraite profonde. Puis, changeant un peu d'idée, il s'engagea d'abord dans les troupes de Hollande, ensuite dans celles de Bavière pendant la guerre de trente ans, étudiant le jeu des machines et des forces de l'art

militaire et observant celui des institutions et des mœurs des peuples. Bientôt il quitta le service, visita l'Italie et revint à Paris. Toutefois afin de vivre désormais pour les sciences seules, il se retira en Hollande, où il cherchait à la fois plus de calme et plus de liberté. Il avait alors trente-trois ans [1629]. Recherchant la solitude, changeant de résidence assez souvent pour mieux se dérober aux distractions, n'ayant de correspondance suivie qu'avec le seul P. Mersenne, son camarade de Laflèche et occupé comme lui, de mathématiques, de physique et de philosophie, il publia en 1637 son *Discours de la méthode*, en 1644 les *Principes de philosophie*, et en 1647 *Les Méditations*, en 1649 le traité des *Passions de l'âme*. Cette même année, il accepta l'invitation de se rendre auprès de la reine Christine, qui aimait la philosophie, et il finit ses jours à Stockholm dans un âge peu avancé. Après sa mort parut *Le monde de Descartes* ou le Traité de la lumière, Paris, 1664, publié par Clerselier et Rohaut ; le *Traité de l'homme*, ibid. 1664 ; ses *Lettres*, en 3 vol. in-4°, 1657-1667. [Cartesii opera omnia. 8 vol. in-4° Amsterd. 1670. — 9 vol. 1692. — Œuvres complètes publiées en français par M. Cousin, 11 vol. in-8°. — Vie de Descartes, par Baillet, 2 vol. in-4°. Paris, 1691. — Bouillier, Histoire critique de la révolution cartésienne.]

La méthode de Descartes ressort précise et savante de la simple analyse de ses écrits, comme nous verrons tout à l'heure ressortir sa doetrine de sa méthode.

Le *Discours de la Méthode*, divisé en six parties, présente d'abord des considérations générales sur les sciences, des règles de méthode, des règles de morale ou de conduite, des raisonnements sur l'existence de Dieu et sur celle de l'âme. Il traite ensuite de l'ordre des questions de physique et de l'âme des bêtes, et enfin des expériences à faire pour aller plus loin.

Les *Méditations*, divisées également en six parties, trai-

tent des raisons qui autorisent à douter de tout; de l'existence, de la simplicité et de l'immortalité de l'esprit; de l'existence de Dieu, de la nature du vrai et de celle du faux; de la nature des corps, et d'une nouvelle démonstration de l'existence de Dieu; de l'acte de l'entendement en tant qu'il se distingue de celui de l'imagination; de l'âme distincte du corps et formant néanmoins un tout avec lui; des erreurs des sens; des preuves de l'existence des corps moins évidentes que celles de l'existence de Dieu et celles de l'existence de l'âme.

Les *Principes de la philosophie* traitent en quatre parties des principes de la connaissance humaine, des principes des choses matérielles, du monde visible, de la terre. Descartes y dit que la philosophie est toute la science; qu'elle est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique ; le tronc, la physique; les branches, les autres sciences. « Pour examiner la vérité il est besoin *une fois en sa vie* de mettre toutes choses en doute *autant qu'il* se peut. Il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter. On peut douter des démonstrations de mathématique comme de la vérité des choses sensibles, mais nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions, et *nous ne saurions douter sans être*. Cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir. »

On voit que, dans ce petit nombre de principes, Descartes donne non-seulement la base de toute sa méthode, mais celle de toute sa doctrine. En effet, c'est là le caractère distinctif des philosophes-créateurs que toutes les idées fondamentales de leur doctrine sont dans leur méthode. Celle de Descartes, originale, indépendante, fille de son génie, est pleine du sentiment de sa liberté et de sa dignité, mais aussi du sentiment de la vérité. Sa méditation se pose les problèmes avec une haute confiance en soi et son œuvre n'est rien de moins que la création d'une

philosophie nouvelle, vraie, riche, utile. Celle qu'on lui a enseignée, il la trouve stérile, incertaine, obscure, et il est convaincu de deux choses, c'est qu'il y a moyen d'en créer une bonne et que ce sera lui qui la fondera. Sa pensée va jusqu'à l'injustice pour le passé; car, à l'entendre, rien n'est fait en philosophie : les systèmes des philosophes et les opinions du monde n'offrent encore que doute et incertitude; en général toutes les connaissances doivent nous être suspectes. Les sens, la mémoire, le raisonnement, tout nous trompe, même en géométrie ; et rien ne nous assure que nos idées, même à l'état de veille, ne sont pas des songes comme celles qui nous occupent dans le sommeil. Il est vrai que les vérités mathématiques tiennent ferme dans notre intelligence; mais quelque Dieu malin pourrait bien s'amuser à nous jouer ce tour et à revêtir l'erreur des apparences de la certitude.

Tous les principes succombent ainsi au doute universel et ce doute, Descartes le prend pour son point de départ. Toutefois, c'est avec le dessein d'arriver à la foi, de passer par-dessus ce sable mouvant sur le roc et de trouver une vérité qui résiste à tous les genres de doute, même à l'hypothèse d'un Dieu malin. Et cette vérité, Descartes la trouve dans l'existence de sa propre pensée. « Par cela même, dit-il, que je doute de toutes choses, je pense, et, si je pense, je suis. Nul Dieu, si malin qu'il fût, n'y pourrait rien : je pense, donc je suis. »

Telle est donc la vérité qui sert de fondement à tout le reste. Est-ce une vérité de raisonnement, d'argumentation, un enthymème, comme on a voulu le faire croire? Non, c'est la donnée d'une simple inspection de l'esprit, et Descartes fait grand cas de cette *inspection de la conscience* aussi bien que de *la réflexion* qui s'y joint. Elles lui apprennent non-seulement *que nous sommes*, mais encore *qui nous sommes*. « Je suis un être qui pense, qui doute, qui connaît, affirme, peut et ne peut pas,

souffre et jouit. » Et dans tout cela, il n'y a rien qui ne se conçoive parfaitement, indépendamment de la matière et de ses lois, du corps et de ses organes. Je n'ai pas besoin de connaître ce corps pour me connaître moi-même; pas besoin des sens, qui ne peuvent atteindre à ces choses. La conscience et la réflexion y suffisent. Je connais mieux l'âme que le corps, et je suis plus assuré de l'existence de l'une que de celle de l'autre. L'existence de la pensée, qui suppose évidemment l'existence de l'âme pensante, ne suppose pas aussi évidemment l'existence du corps et des organes : Dieu se passe d'organes pour la pensée. Mais il est évident que, pour celui qui ne conçoit pas la pensée sans les organes, il n'y a pas d'existence concevable sans le corps. Tout ce qui nous est révélé par la conscience et la réflexion appartient à l'esprit; tout ce qui nous est révélé par les sens ou par l'imagination appartient au corps ou à la matière, distinction fondamentale qui a créé la méthode psychologique, non pas celle de la France ou celle de nos jours, mais celle de la philosophie moderne.

Cette première vérité, celle que la pensée donne l'existence, une fois découverte, Descartes passe à d'autres, à la plus grande de toutes, à celle de Dieu, leur source.

A quels caractères a-t-il reconnu la première et pourquoi l'a-t-il reçue sans contestation ? Puisque ce n'est pas par voie de raisonnement, mais par une simple inspection, elle a une évidence irrésistible et l'évidence est ainsi le critérium de la vérité.

En effet, tout ce qui est évident est vrai : voilà la règle à suivre dans la recherche de toute vérité.

Mais qui est-ce qui prononce l'évidence ? De l'évidence, la raison seule est juge devant la raison. La raison ne reconnaît pas d'autre autorité que la sienne. « Vous parlez à un esprit qui ne sait pas même s'il y a eu jamais aucun homme avant lui. » Et puisqu'il est un fait, un seul

fait qui peut laisser subsister le doute, « l'existence de quelque Dieu qui voudrait nous tromper, » il faut prouver l'existence d'un Dieu souverainement bon qui ne veuille pas nous tromper.

Cette existence, si nécessaire au philosophe, se déduit 1° de l'existence, dans notre intelligence, de l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante et toute-puissante; et 2° du sentiment que rien en nous n'est capable de la produire, qu'elle ne peut provenir que de cet être et que cet être ne saurait être que Dieu: ce qui prouve que Dieu existe.

A cette preuve, Descartes en joint deux autres pour les esprits secondaires; mais il y attache moins de prix, et à vrai dire, ce ne sont que des formes différentes du même argument. En effet, toute sa démonstration se réduit à ceci : l'idée de l'infini n'est autre chose que l'intuition immédiate de l'Etre infini par notre intelligence; ou à ceci, j'ai l'idée de l'Etre infini, donc il existe.

C'est le pendant de son, Je pense, donc je suis.

Moyennant ces vérités fondamentales, déduites de la conscience et de la réflexion, Descartes gagne toutes les autres vérités de la philosophie, et l'on a dans ces deux conceptions essentielles tout ce que son système offre de grand en psychologie et en physiologie, en théologie, en pneumatologie et en cosmologie.

Descartes est demeuré étranger aux théories de la morale et de la politique, ainsi qu'à celle de la logique.

LA DOCTRINE DE DESCARTES.

On l'a vu, Descartes part de l'intérieur pour aller vers l'extérieur, de la pensée pour prouver l'existence. Sa psychologie précède donc sa physiologie. Il est un peu le créateur de la psychologie moderne, toutefois comme So-

crate est celui de la psychologie ancienne, sans enseignement systématique; mais il distingue bien dans l'âme trois grandes classes de faits, les jugements, les volontés, les affections.

Les jugements, ce sont les idées, qui forment trois divisions, étant ou innées, ou venues du dehors ou nées en nous et par nous, selon Descartes.

Ses théories sur les idées innées provoquèrent de grands débats. Hobbes et Locke, qui croyaient qu'il entendait par ce terme des idées constamment présentes à l'esprit dès le premier jour de son existence, contestèrent facilement ce fait et combattirent la théorie qu'il étayait. Mais Descartes n'entend par idées innées que celles qui existent en germe dans toutes les intelligences et qui s'y développent nécessairement dans des circonstances données. Par exemple, le sentiment de notre imperfection éveille l'idée de la perfection divine, et nous arrivons tout aussi naturellement de l'idée de notre existence à la vérité de l'existence de Dieu. Ainsi, ce qui distingue les idées innées de Descartes, ce n'est pas l'universalité, qui caractérise celles de Platon, c'est l'*évidence*, l'intuitivité. Il se conçoit substance pensante. Or cette idée ne lui étant pas venue du dehors, il la qualifie d'innée. Sont innées pour lui toutes les idées naturelles que Dieu seul, qui nous a créés, a mises en nous. Il ne donne pas le tableau de ces idées; il ne les définit guère et ne les pose ni immuables, ni nécessaires; il dit au contraire que Dieu peut les changer, ce qui montre combien cette théorie est faible. Mais il a le mérite d'avoir distingué un ordre de notions qui ne viennent pas des sens et ne sont pas le produit de notre intelligence; il a celui d'avoir mis à la tête de ces idées celle de l'infini sur laquelle repose la preuve de l'existence de Dieu.

La théorie de Descartes sur la volonté est vague aussi et, en partie, erronée. Non-seulement il confond la vo-

lonté avec la faculté de se déterminer, et avec celle d'affirmer ou de nier, c'est-à-dire de choisir ou de juger; mais il met l'origine de toutes les erreurs dans la volonté, c'est-à-dire dans la disproportion qui existe entre elle et l'intelligence. Enfin il asseoit tout le jeu de la volonté sur celui de la glande pinéale, qui pousse les esprits vitaux dans ceux des pores du cerveau dont l'ouverture favorise la représentation des objets.

Il traite mieux des passions. Sans toutefois sonder toute la profondeur de la question, il en fixe six : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse, dont les autres affections sont des composés ou des dérivés.

C'est dans cette théorie qu'il soumet sa psychologie à la physiologie, fondée essentiellement sur l'hypothèse des *esprits animaux* qui se détachent dans le cerveau des autres parties moins fines du sang, mais qui demeurent encore eux-mêmes chose matérielle, quoique fort délicate et très mobile. En effet, toutes les sensations, toutes les impressions produites sur le cerveau, toutes les passions, ne sont pour lui qu'un mécanisme résultant des divers mouvements de fibres, de fluides et d'esprits animaux qui découlent du cerveau dans les nerfs, dans le cœur, dans les muscles, ou bien remontent du cœur dans le cerveau. Toutes les parties du corps peuvent être mises en mouvement au moyen des objets de nos sensations et des esprits vitaux, sans aucun concours de l'âme, si bien qu'il ne reste à celle-ci nulle autre fonction propre que la pensée.

Ce qui jette le plus grand jour sur la physiologie humaine, c'est celle des animaux. Descartes s'en est beaucoup occupé, mais avec de singulières hypothèses. Il ne trouve dans les animaux rien de plus que le corps; point de pensée pour eux; leurs fonctions organiques et leurs appétits s'expliquent par les lois générales de la méca-

nique comme le jeu des machines; ils marchent comme des horloges montées et ne produisent tel mouvement qu'autant que tel ressort est poussé. Cette théorie des animaux machines ou automates plut et déplut beaucoup. Quelques théologiens mal inspirés l'adoptèrent avec empressement dans l'intérêt d'un dogme qui n'en a que faire. Bossuet lui-même la mit dans son traité De la connaissance de Dieu et de l'homme, et la psychologie de Descartes, si vieillie en ce qui concerne la nature de l'âme et ses rapports avec le corps, a égaré Leibniz à son tour. Ce qu'elle offre de plus curieux, ce sont peut-être les pensées sur le siége de l'âme dans le cerveau et plus particulièrement dans son centre, la glande pinéale, d'où il veut qu'elle rayonne dans toutes les parties du corps au moyen des esprits vitaux.

En passant de l'étude de l'homme à celle de Dieu et de l'univers, procédant encore de la même manière, allant du dedans au dehors, Descartes déduit d'abord, de l'existence de la pensée, celle de Dieu, et enfin celle du monde extérieur. L'existence de Dieu démontrée, il tire tous ses attributs de l'idée de la perfection divine. En Dieu doit se trouver tout ce qui est conforme à l'idée de la perfection souveraine; de tout ce qui est imparfait, rien ne peut se souffrir en lui. La perfection est de s'être loi à soi-même, de ne point être assujetti à d'autres, pas même à la loi du bien. Dieu est donc absolument libre; il peut faire ce qu'il veut, ce que la scolastique appelle sa liberté d'indifférence. Il aurait pu faire le contraire de ce qu'il a fait; il peut revenir sur ses décrets; il n'a créé le monde que parce qu'il lui a plu de le créer; il l'anéantira, quand cela lui plaira, et il ne conserve les êtres qu'*en continuant de les créer*, car vouloir qu'ils soient, c'est les créer sans cesse. Aucun ne possédant en lui-même la raison de son existence, tout serait plongé dans le néant, si l'acte créateur cessait un instant. Aucun

être n'est, ne pense, n'agit, ne veut et ne subsiste un seul instant, en aucune façon de lui-même ou par lui-même. Toutes les substances créées sont passives. Dieu est la seule cause efficiente et la substance véritable. N'est substance que ce qui existe n'ayant besoin que de soi-même pour exister. Dieu seul est donc substance. Mais, quand il s'agit de créatures, est substance ce qui n'a besoin pour subsister que du concours ordinaire de Dieu. Or ce concours de Dieu est une création continue, et cela ôte aux êtres créés toute espèce de causalité, de substantialité, de réalité propre ; cela les transforme en simples actes répétés de la toute-puissance divine. En effet, la création continue détruit la possibilité de toute réalité créée, de l'individualité, de la personnalité, et pour avoir la vérité, il faut substituer à la création continue la participation continue, et mettre à la place de la passivité absolue l'activité essentielle.

Au surplus, on ne connaît pas de substance, dit Descartes, on n'en sait que les attributs, qui découlent tous d'un seul, qui est fondamental.

L'attribut essentiel de l'esprit, c'est la pensée ; celui de la matière, l'étendue. Les phénomènes de l'esprit ne sont tous que la pensée modifiée, les phénomènes de la matière, l'étendue modifiée. Otez l'étendue, et la matière n'est plus ; ôtez la pensée, et l'esprit n'est plus. On a objecté que le sommeil ôtant la pensée, réfute cette théorie ; mais à qui persuader qu'il l'ôte ? On a dit aussi que rien ne prouve que l'espace ne pense pas ; mais à qui persuader qu'il pense ? Ce ne sont pas là des objections sérieuses. L'âme étant pour Descartes une substance passive, la continuité de la pensée n'est que la continuité d'une modification. Il en est de même de la matière ; la matière et l'âme ne diffèrent que par leurs attributs respectifs, la pensée et l'étendue. Ainsi, toutes les substances sont également passives, et l'esprit tend à les

confondre en une seule et même substance dont tous les corps et tous les esprits seraient, sans distinction, les modes et les attributs.

On peut dès lors résumer toute la théologie de Descartes en ces mots : Dieu est la seule substance proprement dite, et toute la morale qui en découle, en ces autres : Dieu fait tout en nous. Cependant Descartes admet la liberté morale, et il reconnaît que, de sa nature, la volonté humaine est tellement indépendante qu'elle ne peut jamais être forcée. Je me sens libre, dit-il, donc je le suis ; mais comme être fini je suis incapable d'indiquer le rapport de l'âme humaine avec la puissance et la science de Dieu.

La morale n'a pas été l'objet spécial d'un traité de la part de Descartes, et on peut regretter cette lacune. Il est vrai que, dans ses rapports avec la princesse palatine, il fut amené à s'occuper de questions d'éthique ; mais en fait de théorie, il se borna à poser quelques règles pour sa conduite personnelle : 1° Respecter les lois et les institutions, conserver la religion où l'on est né, préférer les opinions modérées et celles des meilleurs citoyens ; 2° Persévérer dans les résolutions arrêtées ; 3° Se vaincre soi-même, plutôt que de vouloir vaincre la destinée ou le monde. Ces règles, il les déclarait lui-même de simple prudence, provisoires et bonnes seulement en attendant qu'il aboutirait à d'autres résultats, la vertu, *étant* pour lui *ce que chacun estime le meilleur*.

Si incomplètes que soient ces idées, on en a fait néanmoins une Ethique cartésienne [publiée en français, en 1692, en latin, en 1719].

Par sa théologie et le principe, que Dieu ne saurait nous tromper, Descartes s'est assuré une cosmologie. Ce principe nous garantit l'existence du monde extérieur, dont certaines de nos idées nous donnent connaissance, par exemple les idées d'étendue, de mouvement, d'odeur, de

couleur. Ces idées, Dieu pourrait bien les faire surgir lui-même en nous, sans qu'il y répondît une réalité, s'il était possible qu'il nous trompât; mais il ne le peut, vu qu'il est parfait. Donc le monde qui nous apparaît est réel; son existence est prouvée par la véracité de Dieu; et non-seulement les idées qui en arrivent à notre intelligence sont vraies, mais c'est par Dieu qu'elles sont vraies. En effet, elles nous arrivent par lui, puisqu'il est la seule cause efficiente; or, si elle nous arrivaient par lui et qu'elles ne fussent pas vraies, il nous tromperait; ce qui est impossible. Donc elles sont vraies. Le monde est *l'ensemble infini* des mondes, l'univers sans bornes, création divine dont l'origine et la formation offre des problèmes difficiles, expliqués au moyen de trois éléments: la *matière subtile,* qui n'est qu'une poussière très fine, *les petites boules* et *les parties de matière* qui sont animées de peu ou point de mouvement. Du premier, qui se meut avec une grande vitesse, sont formés le soleil, les étoiles et en général la lumière; du deuxième, les cieux; du troisième, la terre, les planètes et les comètes. Toutefois sur cette question Descartes varie, et ailleurs, il nomme trois éléments différents : *le feu,* liqueur subtile, qui se meut avec une impétuosité extrême, et qui est composé de molécules sans grosseur, ni figure; *l'air,* molécule d'une figure sphérique, et *la terre,* dont les molécules plus grossiers ont peu de mouvement. Du premier est fait le soleil; du premier et du deuxième, les cieux; de tous les trois, la terre, les planètes et les comètes. Le soleil et chaque étoile sont le centre d'un tourbillon qui en contient d'autres plus petits qu'ils entraînent avec eux. Le tourbillon du soleil emporte avec lui les planètes; le tourbillon de la terre, la lune. La terre est immobile au centre de son ciel; le tourbillon du soleil et des planètes tourne autour d'elle [concession évidemment arrachée à Descartes par le sort de Galilée, qu'il n'osa pas visiter

dans son voyage d'Italie]. Dans l'origine, la terre était un soleil; ses éléments s'étant séparés, il se forma à sa surface une croûte semblable à celle du soleil; son centre est occupé par le feu ou la lumière, contenu par la croûte opaque.— Cela est entaché d'erreurs, mais admirable par les découvertes que ces idées ne tardèrent pas à produire, car l'hypothèse du tourbillon amena évidemment dans les méditations de Newton celle de l'attraction; et Gassendi est mal inspiré quand il s'écrie : « On doit être surpris qu'un aussi excellent géomètre que Descartes ait osé débiter tant de songes et de chimères pour des démonstrations certaines. » — Ce jugement prouve-t-il, comme on dit, que Descartes fut peu compris de ses contemporains, et qu'il fut aussi peu apprécié de ses compatriotes que de ses parents?

INFLUENCE DE DESCARTES.

Descartes, qui vécut à l'étranger, publia ses ouvrages en Hollande et mourut en Suède, non-seulement n'eut jamais de chaire publique ni d'académie à sa disposition, mais il fuyait même la société qui pouvait lui servir d'interprète et d'appui. Et néanmoins homme complet, géomètre et physicien aussi éminent que philosophe, ce qui ne se rencontre que dans les hommes supérieurs et encore à d'autres degrés, il exerça sur les idées de son temps et sur la marche des sciences une influence considérable. On a souvent apprécié son mérite avec plus de rigueur que de justice. « Il a brillé, a-t-on dit, en géométrie, en dioptrique et en mécanique, et un peu encore en cosmologie et en astronomie. Sa philosophie se réduit à quelques règles sur la méthode, à un Essai de Métaphysique

où le prétendu scepticisme dégénère en un dogmatisme antiphilosophique, et à une Psychologie mécanique expliquant les passions au moyen des esprits animaux. » De pareils jugements manquent à la fois de bienveillance et de vérité. Quant à la philosophie, Descartes, qui prit le mot de *métaphysique* dans un sens plus large qu'Aristote, l'appliquant à la psychologie et à la logique comme à la science des principes et de l'essence des choses, est le véritable créateur de la métaphysique moderne, et il a la gloire incontestable d'avoir lutté pendant toute sa vie, contre les écoles de son temps, pour la grande cause d'une pensée libre, d'une science pure. En mathématiques, inventeur de l'application de l'algèbre à la géométrie, les études modernes lui doivent encore plus que la philosophie. Là-dessus tout le monde est d'accord. — L'Angleterre qui tient à la gloire de Bacon et la fait valoir sans restrictions, en apporte trop peut-être à l'appréciation de celle de Descartes. La France elle-même ne veut pas qu'on le dise le père de Newton [M. Biot] et, d'accord avec l'Italie, elle revendique cet honneur à Galilée, qui peut-être le partage avec Kepler et Huyghens. Au contraire, l'Allemagne dit avec enthousiasme par la bouche d'un de ses philosophes que : « L'action de Descartes sur son époque et sur le développement de la philosophie en général ne peut pas être représentée assez étendue. » [Hegel, Hist. de la philos., III, p. 301.] Les réformateurs agitent le monde. Descartes, un des créateurs les plus hardis de l'indépendance des penseurs modernes, tomba d'ailleurs en matière de religion et en matière de philosophie dans quelques-unes des plus graves erreurs, et les exagérations de son spiritualisme idéaliste qui devaient enfanter celle de Malebranche [Que c'est Dieu qui pense et veut dans le moi, et celle de Spinoza, Qu'il est la seule et unique substance qui existe] ne pouvaient passer inaperçues. Aussi Descartes, n'étant pas théologien, eut à

soutenir des luttes très vives avec les docteurs du temps. En France, pays ombrageux en matière de doctrine, il n'eut d'abord que peu de partisans, le P. Mersenne, son ancien condisciple à leur tête. Il n'eut pas la Sorbonne, à laquelle il avait soumis ses méditations; mais il s'attacha bientôt les deux congrégations les plus savantes en théologie spéculative, l'Oratoire et Port-Royal, et quoique ces deux sociétés fussent plus importantes que bien vues, Port-Royal surtout, elles lui assurèrent un notable crédit. Malebranche et Arnauld furent les deux personnes qui contribuèrent le plus à sa renommée et à son influence. Descartes, à force de soumettre ses ouvrages à ses amis et à ses ennemis [les jésuites en général et en particulier le P. Bourdin, dont les objections le désolaient] et de répondre avec déférence aux observations mal fondées et aux autres, calmait la vivacité des débats qu'il provoquait, et quoique l'université de Paris interdît encore le cartésianisme, en 1676, toutefois son auteur ne manquait pas en France d'interprètes plus ou moins illustres. Fermat fut un de ses admirateurs. Louis de la Forge commenta le Traité de l'homme dans son Traité de l'esprit de l'histoire, Paris, 1666. Claude de Clerselier publia les Lettres de Descartes, son Traité de l'homme et celui de la Lumière du monde. Jacques Rohault, auteur d'une Physique [Paris, 1671] et Sylvain Regis, auteur d'un Cours de Logique, de Métaphysique, de Physique et de Morale [Paris, 1690, 4 vol. in-4°], adoptèrent ses principes.

On le voit, la docilité de Descartes désarma les adversaires de son pays; mais s'il leur montra, comme il dit, « qu'il prenait soigneusement garde à ne pas mettre dans ses écrits la moindre chose qu'ils pussent censurer avec raison, » il eut le tort de ne pas montrer la même déférence ailleurs. Plus il avait besoin de cette liberté qu'il était venu chercher en Hollande, plus il devait s'attacher à la conserver. Il le fit peu; et rudement mené par Voët et

Schook, il fut l'objet de censures amères et d'une rigueur posthume. Le synode de Delft interdit l'enseignement du cartésianisme, en 1656 et 1657; les universités de Leyde et d'Utrecht le frappèrent en 1676.

En Angleterre, Hobbes critiqua ses Méditations et sa Dioptrique; Henri Morus et Samuel Parker, professeurs à Cambridge, censurèrent sa Physique, malgré les écrits qu'Antoine Legrand, médecin de Douai, publia en sa faveur à Londres.

En Allemagne, l'opinion fut d'abord partagée comme en Italie. Dans le premier de ces pays, Clauberg, élevé à Chartres [mort en 1665] professa la doctrine de Descartes à Herborn et à Duisbourg. Geulincx né en 1625, mort en 1669, le fit à Louvain et à Leyde, préludant tour à tour à Spinoza et à Malebranche [Op. phys. Amst. 1691, in-4°].

En Italie le saint-siége défendit l'impression et la lecture des écrits de Descartes, en 1663. Les théologiens, généralement irrités contre lui, aimaient à signaler dans ses écrits ces douze propositions comme contraires à la foi : Que l'évidence est le seul critérium de la vérité; que le doute est le principe de toute connaissance; que les textes sacrés ont été écrits de manière à se trouver à la portée des hommes; que l'idée innée de Dieu est la meilleure preuve de son existence; que l'induction tirée de la pensée pour démontrer l'existence, est le principe de toute connaissance; que la nature de l'esprit est dans la pensée, et celle de la matière dans l'étendue; que les jugements dépendent de la volonté, et non pas de l'entendement; que les sens trompent habituellement; que les animaux ne sont que des machines; que la matière a été créée primitivement, et que Dieu en a déterminé la quantité, les lois, le mouvement, l'ordre; qu'il n'a donné à la matière que la première impulsion, et qu'elle se meut elle-même sans son assistance; que la lumière innée à la raison brille avec une telle clarté

que nulle autre norme ne peut s'appliquer à l'interprétation des textes sacrés.

Comme caractère Descartes offrait de fortes contradictions. Philosophe et ami d'une retraite absolue, il se jeta brusquement dans la guerre de Trente ans sans y voir une lutte de principes, et y combattit sous les ordres de Tilly contre ces mêmes doctrines de liberté et cette tolérance qu'il avait cherchées en Hollande, et sans lesquelles il n'eût pas pu écrire une seule de ses pages et qu'il ne cessa d'invoquer pendant le reste de ses jours. Ajoutez que c'est du service de Maurice d'Orange qu'il passe sous les drapeaux de Tilly, conduite louable si elle fut inspirée au philosophe par ses convictions religieuses, mais censurable au premier chef si elle fut l'effet de l'indifférence, quelque excusable qu'elle fût dans la vie d'un simple soudard. Il y a faiblesse aussi dans l'appréciation que Descartes fait lui-même de son œuvre et dans ses exagérations de débutant plus dignes d'un rhétoricien que d'un philosophe. [Simul ac studiorum curriculum absolvi... tot dubiis, tot erroribus implicatum me esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quàm quod ignorantiam meam magis magisque detegissem.] Pour bien apprécier Descartes, il faut le prendre dans sa pureté spéculative, dans la fermeté de sa pensée faisant abstraction de toutes les doctrines et de tous les événements de son temps, composant son *Traité des passions* au moment où le parlement d'Angleterre proclame ses théories d'émancipation, renverse la monarchie, condamne l'absolutisme dans la personne de Charles Ier, et préconise la république dans celle de Cromwell. Sans y faire la moindre allusion, il cherche et il proclame la vérité pure, très soucieux de la concilier avec la foi, et sachant reconnaître l'autorité de la loi comme celle de la foi. Descartes n'est pas un de ces philosophes abstraits qui se perdent dans les nuages. Con-

naissant le monde, né dans la société, il entretient des relations suivies avec des princes et des docteurs éminents, et dans ses démêlés avec l'école, en appelle aux ambassadeurs de France comme aux magistrats de Hollande.

LE SENSUALISME SCEPTIQUE. — HOBBES. GASSENDI.

Le siècle de Descartes était riche en hommes éminents. Telesio, Campanella, Bacon et Ramus avaient préparé une forte génération : Galilée, Kepler, Peiresc, Mersenne, Hobbes et Gassendi. La plus brillante de ces intelligences, Descartes était suivi de près par les uns et dépassé par les autres sur certaines branches de la science. Il avait donc à compter avec tous, et quoiqu'il prît, pour avoir l'approbation de son siècle, plus de soins qu'aucun philosophe avant lui, il eut cependant pour adversaires ses deux contemporains les plus distingués. On peut gagner des individualités; on ne désarme pas des tendances générales. Or il y avait dans le siècle autre chose que le spiritualisme idéaliste représenté par Descartes.

Gassendi, né en 1592, près de Digne, devenu au sortir de ses études de théologie directeur d'un collége, et bientôt théologal de son chapitre et professeur de philosophie à l'université d'Aix, publia [quatre ans après le Novum organum, et treize ans avant le Discours de la Méthode] contre la philosophie scolastique ou l'enseignement philosophique tel qu'il régnait encore, un ouvrage qui le mit tout à coup en évidence et en rapport avec Lamothe-Levayer, le P. Mersenne et d'autres [Exercitationes paradoxicæ]. Gassendi, qu'on a appelé le plus savant des philosophes et le plus philosophe des savants, était d'humeur un peu vive, et se sachant plus de passion

qu'il n'était utile, qualifiait lui-même ses idées de paradoxales, pour ne pas se heurter contre l'arrêt du parlement de Paris, rendu en 1624, et *défendant, à peine de vie, de tenir ni enseigner aucune maxime contre les auteurs anciens et approuvés.* Son intention était d'ajouter cinq autres livres à ses *Exercitationes,* mais, à la résistance qu'il rencontra auprès du clergé, il pressentit le sort de Ramus et garda le silence.

D'autres travaux attirèrent son esprit. Physicien et astronome au même degré que philosophe, et beaucoup plus que théologien, il visita la Flandre, la Hollande et l'Angleterre, se lia avec les savants de ces pays, surtout avec Hobbes, et écrivit au retour son *Traité des Parhélies,* son *Examen de la doctrine de Fludd* [Examen philosophiæ Fluddanæ, Œuv. compl. T. III], la *Vie de Peiresc* et ses *Objections sur les méditations de Descartes.* Cette dernière composition, demandée par Mersenne, faite avec plus de frivolité que de science, et à laquelle Descartes ne répondit pas sans vivacité, fut suivie de la part de Gassendi d'une réplique [v. Les *Dubitationes* ou *Instantiæ,* imprimées en Hollande par son ami Sorbière] à laquelle Descartes ne répondit plus que par une lettre assez haute adressée à son libraire. Et il est certain que s'ils voulaient l'un et l'autre la même chose, l'évidence, au nom du même droit, le libre examen, ils ne pouvaient néanmoins s'entendre, l'un la demandant aux intuitions de la raison, l'autre aux perceptions des sens [v. *Disquisitio metaphysica adversus Cartesium.* Paris, 1642]. Lié avec les hommes les plus distingués, Gabriel Naudé, Lamothe-Levayer, Roberval, Pascal, Chapelain, Ménage, Bignon, Pétau, Grotius, de Sainte-Marthe, de Thou, De Mesme et Campanella, sans parler du cercle de Gentilly, Gassendi exerçait une influence notable sur l'opinion. Chargé depuis l'an 1645 de la chaire de mathématiques au Collége de France, il soutint contre son collègue, Morin, qui niait le mouvement

de la terre, le véritable système du monde, se proposant par son travail de prédilection, la Vie et la doctrine d'Epicure, de réhabiliter une réputation trop justement compromise. [*De vitâ, moribus et doctrinâ Epicuri, lib. VIII.* Lyon, 1647. *Animadversiones in X lib. Diog. Laertii.* Ib. 1649. *Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutatione dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt.* 1649.] Une santé affaiblie l'obligea de renoncer à l'enseignement et de passer dans le Midi la majeure partie de son temps; mais il mourut à Paris [en 1655] ne cessant de protester de sa soumission à l'Eglise et de professer une sorte d'éclecticisme où domine le sensualisme, mitigé toutefois par le spiritualisme chrétien. Ainsi, malgré cette théorie de sa jeunesse, Que toute idée vient des sens, il admet à côté de l'imagination l'entendement ou la faculté des idées intellectuelles; mais il estime que l'expérience extérieure fournit la vérité plus clairement que la méditation ou l'inspection interne. Il déclare en morale que le but de la vie est *ce qui se désire en soi*, c'est-à-dire *le bonheur ou l'intérêt bien entendu*, et il penche en métaphysique pour le scepticisme, mais c'est en prêtre [« Committo meque et omnia mea judicio excellentissimæ et sanctissimæ Ecclesiæ, cujus ego alumnus sum, et pro cujus fide, sum paratus cum sanguine fundere vitam »]. Il exerce une influence d'autant plus profonde que sa pensée plus fine revêt des formes plus polies. En effet, il agit sur le monde philosophique non-seulement par ses leçons et par ses œuvres [6 vol. in-fol. Lyon, 1658. Florence, 1727. — Abrégé de la philosophie de Gassendi, par Berlin, 8 vol. in-12, Lyon, 1678, mais encore par sa correspondance avec Mersenne, Christ, Kepler, Diodati, Hobbes et Galilée, et surtout par ses amis. — Biographie de Gassendi, par Sorbière. — Bugerel, Vie de Gassendi. Paris, 1737. 2e édit. par Camburat, 1770]. Moins illustres que ceux de Descartes, ils sont plus nombreux et chers à la majo-

rité de ses compatriotes, car il faut ajouter Molière, Ninon de Lenclos, Bachaumont et Lafontaine à ceux que nous avons déjà nommés, et citer parmi ceux du dehors, Charleton, qui le défendit et le commenta en Angleterre avec une sorte de passion chevaleresque, et Hobbes, qui fut encore plus utile à sa renommée.

Hobbes [né à Malmesbury, en 1588], élevé à l'université d'Oxford dans la doctrine d'Aristote, et chargé de l'éducation du jeune comte de Devonshire, se rencontra en France et en Italie avec les hommes les plus distingués et joignit à ses relations avec Bacon des rapports avec Gassendi, Mersenne et Galilée. Ils le détachèrent encore davantage d'Aristote et jetèrent sa forte intelligence au milieu du plus beau mouvement de l'époque, comme ses opinions royalistes le jetèrent au milieu des plus vifs conflits de son pays. Déjà il avait traduit Thucydide dans un but de polémique et pour montrer dans l'histoire d'Athènes les suites désastreuses de la démocratie. Pour confondre les démocrates au nom de la philosophie, il composa ses traités *De Cive* ou Sur la nature et le corps social [imprimé à Paris, 1642, en un petit nombre d'exemplaires, réimprimé en 1647, en un grand nombre], traduit en français par Sorbière en 1649, et le Léviathan, Sivè de materiâ, formâ et potestate civitatis civilis et ecclesiasticæ, 1651. Le premier de ces traités rendit Hobbes suspect à son parti, le second blessa la théologie anglicane, et désormais l'auteur rechercha davantage la société des savants, surtout celle de Harvey. Cultivant ainsi les lettres, il publia en 1655 sa *Logique* et son ouvrage *De Corpore*, ou la Philosophie de la nature; en 1658, son livre *De Homine*, ou l'Ethique; une édition complète de ses œuvres sous les titres de *Logique*, ou philosophie première, de *Physique*, de *Politique* et de *Mathématiques* en 1668 [Amst., 2 vol. in-4°]. Fort bien avec Charles II rétabli sur son trône, il se mêla de nouveau à la vie active

et aux débats politiques. Tout en traduisant Homère et étudiant la physique ou les mathématiques, il passa dans une belle retraite champêtre les dernières années d'une vie comblée de gloire. Il mourut en 1679.

Nous apprécions ailleurs Hobbes moraliste et publiciste. [V. la Morale philosophique et la Morale évangélique, Introduction.] Ce qui nous occupe ici, c'est Hobbes philosophe, c'est sa Métaphysique opposée à celle de Descartes. Dans ce domaine plus abstrait, Hobbes, à force de lutter contre les exagérations de l'idéalisme, a puissamment concouru à l'avénement plus complet des doctrines spiritualistes, mission pour laquelle l'erreur est mise dans le monde et qui est sa raison d'être providentielle. Hobbes est d'ailleurs penseur original en philosophie spéculative aussi. Suivant lui philosopher, c'est raisonner; raisonner, c'est compter, additionner et soustraire. La philosophie est la science que la raison humaine peut se procurer sur tout ce qui est créé, les corps, le monde sensible, la matière, mais non pas Dieu, car il n'y a rien en lui qui se prête à la science. Dieu n'est susceptible ni de composition, ni de décomposition, ni de génération; il est à ce point incompréhensible qu'il est impossible à la théologie d'en disserter. Aussi, le philosophe ne discute que les corps, qui sont de deux espèces : les uns *naturels*, c'est-à-dire ceux dont s'occupe la physique et ceux dont s'occupe la métaphysique, les esprits ou âmes qui ont des lois invariables; les autres *artificiels, moraux* ou *politiques*, c'est-à-dire *les sociétés*, qui ont des lois variables.

Pour bien traiter de tous, il faut adopter l'ordre admis par le créateur pour la création elle-même, et qui est celui-ci : la lumière, l'espace, les astres, les choses sensibles, l'homme, la loi qu'il suit, la cité. Cependant Hobbes lui-même n'est fidèle que figurément à cet ordre. En effet, il met à la tête de la philosophie, la logique « parce qu'elle est la lumière qui allume le flambeau de la rai-

son. » Après la logique vient la philosophie première, qui discute les idées de temps, d'espace et de cause, ce qui trahit de la déférence pour Aristote ; puis la géométrie unie à l'astronomie et à la physique, et enfin la philosophie civile, ou la science de la nature humaine et de la cité.

Sur chacune de ces études Hobbes abonde en vues originales. Sa logique développe l'idée que raisonner n'est que compter, que la philosophie n'est que de l'arithmétique, et cette théorie nominaliste, que la vérité n'est pour nous que dans les mots [« Veritas in dicto, non in re consistit. Genus et universale, nominum, non rerum, nomina sunt »]. Sa philosophie première ou sa métaphysique expose, par opposition contre Descartes, son système du sensualisme, qui est au fond celui de Bacon. Toute conception, à son origine, est une sensation ou une impression sensible. Toute sensation vient d'un mouvement, et reste sensation, tant que le mouvement est présent. Dès qu'il a cessé, elle devient imagination. L'imagination est une sensation affaiblie, effacée. La mémoire est une sensation encore et plus effacée : c'est la conscience de l'affaiblissement. La mémoire développée est l'expérience. L'expérience éclairée et élevée à sa perfection par la philosophie, est la science et la sagesse. — Triste doctrine qui fait naître le monde intellectuel du monde sensible, mettant de côté toute espèce de rapport entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine.

A ce sensualisme, et toujours par opposition contre Descartes, qui croit à ses idées parce que Dieu ne saurait nous tromper, Hobbes joint un scepticisme profond. De tout le monde extérieur, il n'y a de certain pour nous que le mouvement qui arrive à nous, et produit les images que nous avons. Ces images ne prouvent ni la réalité des choses ni celle des accidents qu'on croit y remarquer, car ces accidents ne sont que des apparences, et la seule chose

réelle, c'est le mouvement qui les produit. Le scepticisme, qui est commun à Hobbes et à Gassendi, se glisse dans leur pensée, malgré la confiance excessive qu'ils donnent à l'empirisme, preuve qu'il est prompt à se présenter dans ce système. Effectivement, entre le scepticisme et le sensualisme l'union est intime au XVIe et au XVIIe siècle; et au premier aspect cela étonne, puisque la fin du moyen âge penchait au mysticisme et que les esprits étaient façonnés à deux choses qui semblaient inséparables : la spiritualité et l'autorité. Car c'était là la scolastique qu'on avait tant de peine et qu'on aimait tant à combattre. Cependant dans cette union qui nous surprend, le monde moderne ne fait qu'adopter ce qu'on lui a tant prêché. On l'a insurgé contre l'autorité; on n'a cessé de l'appeler, de l'école et des livres, à l'observation de la nature, à l'expérience directe, à l'examen et à la critique, au doute systématique, et enfin il a pris un goût pour le sensualisme et pour le scepticisme. Toutefois on ne déracine pas aisément les habitudes de plusieurs siècles. Ce respect de l'autorité, cet amour de la spiritualité et de l'idéalité, nourris par le christianisme et par le platonisme ressuscité, loin de s'éteindre, enfantent le mysticisme et la théosophie. Les systèmes de l'orthodoxie pure et de l'autorité absolue se produisent même avec une puissance et une ampleur nouvelles. Leur maintien contre l'invasion du scepticisme et du sensualisme est un des plus grands faits, la grande affaire de la théologie des trois derniers siècles. Le progrès des deux systèmes issus de l'Italie, du sensualisme et du scepticisme sortis des leçons de Pomponace et de ses successeurs, est incessant; il signale l'horizon de la philosophie moderne comme un éclair qui y projette des flammes toujours plus vives; ce progrès subjuguera les libres penseurs et dominera dans un siècle où la philosophie absorbe et gouverne tous les écrivains; ils formuleront les révolutions les plus profondes

comme le terme où il conviendra de mener le monde civilisé et l'on doutera que le spiritualisme et le dogmatisme gardent des partisans. Et néanmoins ils maintiendront les convictions. Or les convictions ont l'empire. L'enthousiasme qu'elles inspirent donne une autorité d'autant plus grande qu'elle repose moins sur une science discutable que sur une inspiration qui descend des régions inaccessibles à la raison.

LE MYSTICISME THÉOSOPHIQUE.

FLUDD ET BOEHME. PORDAGE ET BROMLEY. GALE ET MORE.

Le mysticisme, si grandement ébauché par Paracelse et les deux Van Helmont, se fit une grande place dans le sein de la spéculation moderne, d'abord en Angleterre et en Allemagne, puis en France.

Robert Fludd [né à Milgate, en 1574], d'abord militaire, étudia ensuite la philosophie, la théologie, la médecine, les sciences naturelles, l'alchimie et la théosophie, voyageant pour rechercher les hommes remarquables et écrivant beaucoup. [V. sa *Philosophia sacra et verè christiana ;* son *Clavis philosophiæ et Alchimiæ Fluddanæ* et son principal ouvrage, *Philosophia Mosaïca*. Gouda, 1638. Ses œuvres forment 8 vol. in-fol.] Il écrivit avec la prétention de tout embrasser, de tout éclairer ; car pour lui *philosophie* et *révélation* sont une seule et même chose. Sa doctrine, celle qui a été donnée aux premiers hommes et transmise depuis les patriarches jusqu'à Jésus-Christ, qui lui donna une forme divine, est renouvelée de la Kabbale, de la Gnose et du Néoplatonisme hermésiaque. Ce que Fludd professe au fond, c'est le panthéisme de ces mystiques « qui ont parfaitement connu les livres de Moïse, ignorés d'Aristote, dont les écrits ne sont, pour cela, que

folies et erreurs, sources de toutes les hérésies. » Ce qui est nouveau dans Fludd, c'est son alchimie, formulée comme une science positive ; c'est par exemple son principe de l'inertie divine ou de l'être divin *en puissance*, avant la manifestation distincte de l'être divin *en acte*; ce sont ces étoiles fixes qualifiées de mamelles qui versent sur la région inférieure le lait céleste, la vraie substance de la vie; c'est la lumière plus ou moins mélangée émanant du foyer éternel; c'est enfin cette émanation même qui explique les mystères de l'astrologie, les sympathies universelles, la musique des sphères, la médecine hermétique et la pierre philosophale.

Fludd eut des disciples, et même un parti, peu philosophique, à la vérité, et dont l'origine est obscure, mais qui fut longtemps très actif, celui des Rose-Croix, dont il exposa la science mystérieuse avec la chaleur de la conviction. Ce qui prouve combien Fludd fit sensation, c'est la vivacité avec laquelle le combattit un de ses contemporains les plus célèbres, Mersenne, dans ses *Quæstiones ad sex priora libri geneseos capita*, présentées avec tout l'appareil de la science. Fludd répondit dans son ouvrage : *Sophia cum moriâ certamen* et dans son *Summum Bonum*. Son langage étant très vif, Mersenne pria Gassendi d'y répondre. Tel fut l'objet de cet *Examen philosophiæ Fluddi*, où Gassendi expose, en les résumant, toutes ces théories mystiques qu'il qualifie de rêveries et livre ensuite à un persifflage qui serait plus tolérable, s'il était moins prolongé.

Le mysticisme fit en Angleterre des conquêtes plus brillantes, après avoir été fécondé par un théosophe allemand, Jacques Bœhme [né en 1575, près de Gœrlitz, dans la Haute-Lusace]. Elevé d'abord pour le métier de berger, qu'il échangea plus tard contre un autre, Bœhme se distingua très jeune par un esprit très religieux et très méditatif, frappé de ces paroles évangéliques : Mon père

céleste donnera l'esprit à ceux qui le lui demanderont. Attiré par cette promesse, il se développa rapidement dans la vie de prière et s'éleva dans la communion intime avec Dieu à un état de paix et d'illumination telle que trois fois il eut des intuitions ou des visions « et qu'il fut introduit à une contemplation, par le ravissement de son esprit astrologique, au centre de la nature et dans la lumière de l'essence divine. » — En vain il chercha à s'en distraire; « le regard qu'il avait reçu devint clair en lui de plus en plus, en sorte qu'il put voir, pour ainsi dire, jusque dans le cœur de toutes les créatures et dans leur nature la plus intime. » Admirablement doué, il composa plusieurs ouvrages, d'abord pour lui seul, puis pour ses amis, s'attirant de vifs démêlés avec les théologiens. Lisant beaucoup et vivant dans l'intimité de trois médecins, saint homme et demeurant simple et honnête cordonnier jusqu'à la fin de ses jours, mais écrivant sans cesse il mourut en 1624, au retour d'un voyage à Dresde, où il avait défendu ses ouvrages devant une commission théologique. [V. *Aurora*. — *Les trois principes*, publié à la suite de la troisième vision ou illumination. — *La triple vie de l'homme*. — En tout une trentaine d'écrits, réunis dans les quatre éditions d'Amsterdam, la première de 1675, in-4°; la deuxième en 10 vol. in-8°; la troisième 2 vol. in-4°; la quatrième 6 vol. in-8°.]

La langue et la pensée philosophique de Bœhme sont également incultes. Non-seulement il dit, par exemple, le Marcurius et le divin Salitter, au lieu de mercure et de salpêtre, mais souvent il emploie les mots d'une manière très arbitraire, de sorte que quand il parle par exemple de soufre, ce n'est pas le corps qu'il entend, mais l'essence de soufre. Il exprime aussi les qualités morales par des termes de chimie et parle de l'*amertume* de Dieu au lieu de parler de sa colère. Toute philosophie originale a un langage original; mais Bœhme, en dépit de son assurance,

sent les défauts du sien. Aussi l'allemand, si riche qu'il soit, est trop pauvre pour rendre sa pensée; il regrette de ne pas savoir le latin pour peindre ses idées et s'enquiert de termes latins auprès des médecins, ses amis. *Walter* lui fournit celui d'*Idea*, et la personnifiant tout aussitôt, le théosophe en fait une belle vierge, toute céleste, d'une douce beauté : une déesse par lui corporellement et spirituellement exaltée jusqu'à l'idéal.

Ce qui le distingue comme penseur, c'est à la fois la richesse des idées et la confiance avec laquelle il en accepte l'abondance. Son âme est si vaste et si active que tout s'y réfléchit, l'univers intellectuel et physique, Dieu et la nature. Il n'est rien qu'il n'aborde et ne tranche.

Sa doctrine, issue de la théologie allemande, de l'alchimie et de la kabbale du XVIe siècle est mal exposée. C'est au fond une théologie et une philosophie de la nature, non pas mystique seulement, mais théosophique et panthéiste, empruntée, dans ses éléments, non pas à celle de Fludd, son contemporain, que Bœhme paraît n'avoir pas connu, mais à celle de Paracelse, qu'il cherche à mettre d'accord avec la Bible. Car, dit-il, toute science est l'œuvre du Saint-Esprit. Ce principe rassure sa conscience évangélique, et en son nom il passe et s'élève à tout ce qui le tente, s'efforçant de tout expliquer. Dans l'Aurore, il distingue ces trois sciences : 1° la *philosophie*, qui traite de la puissance divine, de la nature de l'univers, des étoiles et des éléments, de l'origine de toutes choses, du ciel et de la terre, des anges, des hommes et du diable, du paradis et de l'enfer, de tout ce qui est créé; 2° l'*astrologie*, qui traite des forces de la nature, des étoiles et des éléments, montre comment toutes les créatures en viennent, et comment, par elles, se fait le bien et le mal dans les hommes et les animaux; 3° la *théologie*, qui traite du royaume du Christ, de son opposition contre

l'enfer, et montre comment il lutte contre l'empire de celui-ci.

C'est cette dernière science que Bœhme expose avec le plus de confiance, car c'est un théodidactos pour qui rien n'est trop élevé, si humble que soit sa piété. Dieu est le principe, la fin et la substance de toutes choses. Considéré en lui-même, il est mystère, réunissant en lui toutes les possibilités, mais n'offrant comme esprit ni qualité, ni attribut : c'est Dieu le Père. Comme substance distincte, comme lumière qui luit dans les ténèbres et comme volonté se reproduisant à sa ressemblance, c'est le Verbe ou le Fils. Comme expansion de lumière et manifestation de volonté, c'est l'Esprit divin.

L'homme est l'image de cette trinité par son esprit, par la lumière qui y brille, et par l'affection qui la met en jeu.

Les idées de Bœhme sur la nature se lient étroitement à sa théologie. Quant à la nature, il distingue celle qui est invisible et éternelle, et celle qui est visible et temporelle. La première, formée des essences qui entrent dans la composition des choses, est émanée de Dieu directement, la seconde indirectement. Les existences étaient d'abord confondues en son sein. Puis la volonté divine, se voyant en sa perfection absolue, a été saisie, pour elle-même, d'un amour, d'un désir irrésistible qui a constitué une division, une séparation en lumières et en ténèbres [idée empruntée à la cosmogonie phénicienne, à celle d'Hésiode et à celle des Gnostiques]. Enfin la lumière et les ténèbres, ces deux principes générateurs de toutes choses selon l'antique spéculation de l'Orient, s'étant divisés chacun à leur tour, ont donné lieu aux sept essences de toutes choses, qui sont : 1° le désir qui préside à la formation; 2° l'expansion; 3° l'amertume physique, et la volonté ou l'ensemble des affections naturelles [ensemble ces trois forment la *colère* d'où naissent l'enfer et la damnation]; 4° le feu spirituel ou l'énergie instinc-

tive; 5° la lumière qui change le feu en amour, *le fils de Dieu*; 6° la sonorité ou l'intelligence, écho de la sagesse ou de la parole éternelle; 7° la forme et la substance au sein de laquelle se combinent les autres essences.

Au premier aspect il n'y avait là rien qui fût de nature à frapper les philosophes par la nouveauté des idées ni à éblouir l'intelligence par la clarté des démonstrations. Cela différait toutefois complétement, par le fond et la forme, des discussions de l'école. D'ailleurs Bœhme était fait pour agir fortement sur les esprits par une nature très poétique, une imagination très grandiose et très créatrice, une piété très profonde. En effet ce qu'il voulait essentiellement, c'était cette vie sainte indiquée par les paroles de Jésus-Christ : Mon père donnera le Saint-Esprit à ceux qui le lui demanderont; et c'est son grand mérite d'avoir jeté dans la spéculation philosophique sa sincère piété et son évangélique humilité. En ce sens, il a fait beaucoup de bien. Abstraction faite de la valeur de ses idées, il a été pour les cercles mystiques et la philosophie allemande ce que Spener a été pour la théologie redevenue évangélique et pour les cercles piétistes. Fort célébré de son temps en Allemagne et apprécié encore de Leibniz, le *philosophus Teutonicus* fut bientôt négligé des uns et bafoué des autres, et son règne est à jamais passé; mais son nom est encore porté aux nues par les panthéistes et par les mystiques de son pays.

D'abord recherchés en Hollande où le terrain était préparé depuis Roesbrock, ses écrits y furent recueillis et traduits par les soins du médecin *Walter*. Cet homme d'un zèle extrême voyagea six ans en Arabie, en Syrie et en Egypte à la recherche de la kabbale, de la magie et de l'alchimie, et il fit, dans l'intérêt d'une propagande mystique, le voyage d'Amsterdam, où il entretint même les hautes classes de la doctrine et des écrits de Bœhme

[V. Kernhafter Auszug aus J. Bœhms Schriften. Amsterdam, 1718, in-4°, p. 45]. Ces travaux furent secondés dans les Pays-Bas par le savant Coménius [né en Moravie, 1592, mort à Amsterdam en 1671], dont les admirations se partageaient entre Bœhme et la célèbre Antoinette Bourignon, et qui publia plusieurs ouvrages estimés dans cette tendance [Synopsis physices. — Theatrum divinum. — Labyrinthe du monde. — Prodromus Pansophiæ. — Echo absurditatum. — Lux in tenebris, traduction des prophéties et des visions de Kotter, de Drabicius et de Catherine Poniatowska. — Orbis pictus].

D'Amsterdam Walter était allé à Paris avec le même dessein, mais non pas avec la même fortune. Ce ne fut que sur la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci que Saint-Martin étudia et traduisit les ouvrages de Bœhme [L'*Aurore naissante*, *Les principes de l'essence divine*, *Le chemin pour aller au Christ*].

En Angleterre Bœhme trouva dès l'origine des partisans et des continuateurs enthousiastes, et enfin un traducteur de ses œuvres [Law, Londres, 1765, 4 vol. in-4°, et 5 vol. en 1772].

Pordage [né vers 1625 à Londres, et mort en 1698], médecin et prédicateur, ne vit pas Bœhme, mais l'étudia beaucoup et systématisa ses doctrines en véritable théosophe à qui des révélations personnelles garantissaient la pureté de ses idées. [V. *Theologia mystica* sive arcana de invisibilibus. Amst. 1698. — *Sophia*, Ibid, 1699. — *Metaphysica divina*. Lipsiæ, 1725, 3 vol. in-8°.]

Son élève, Bromley [mort un peu avant lui, en 1691], propagea ses doctrines avec un zèle inaltérable et leur élève commune, Jeanne *Leade*, née en 1623, les dépassa tous les deux, objet d'une profonde admiration, soit en Angleterre, soit ailleurs, surtout en Allemagne, et véritable oracle de la société mystique qui s'était groupée autour de Pordage. Cependant *Gichtel*, disciple à ce point

enthousiaste de Bœhme qu'il qualifiait ses écrits de *divins*, n'assignait aux révélations de Jeanne qu'une source *astrale*, et Kirchberger rapporte qu'elle *se somnambulisait* elle-même (ou se magnétisait) pour se mettre en état de recevoir *ses révélations*. Dans tous les cas, elle fut l'interprète le plus zélé de Bœhme en Angleterre. Elle composa elle-même huit volumes d'oracles de théosophie que sa fortune lui servit à répandre, et établit en l'honneur de la Sophia une sorte de culte dont Bœhme avait donné l'idée. Ce ne fut pas toutefois en imitation du culte de la vierge, car Marie ne lui offrait que la figure de l'idole dont elle était l'organe, et en l'honneur de qui elle fonda la société des *Philadelphes*, à qui elle adresse plusieurs de ses écrits. D'après ses *révélations* le règne millénaire devait rétablir toutes choses en l'état primitif, et cette société devenir le centre d'une église universelle à laquelle on travailla en Angleterre et en Allemagne, même après la mort de Jeanne. Celle-ci termina sa carrière en 1704, à l'âge de quatre-vingt-un an, après avoir prononcé elle-même son oraison funèbre.

A ce mysticisme exalté se rattache le mysticisme tempéré de deux philosophes qui n'allèrent pas, il s'en faut, aussi loin que les précédents, mais leur servirent d'appui.

Ce fut d'abord Théophile Gale [mort en 1667], qui enseigna que la vraie philosophie s'était communiquée par la révélation au peuple de Dieu, et, par celui-ci, à toutes les nations, de telle sorte que les plus grands philosophes n'ont été que les disciples des écrivains sacrés, comme le montre l'éclectisme alexandrin [*Philosophia universalis*. Lond. 1676. — *Aula deorum Gentilium*. 1676].

Ce fut ensuite Henri More [né en 1614, mort en 1687] qui alla du péripatétisme au néoplatonisme et à la kabbale. [V. *Opera philosophica*. Lond. 1679, 2 vol. in-fol.]

Autant l'école sensualiste de Gassendi et de Hobbes trouvait l'idéalisme de Descartes exagéré, autant l'école

mystique de Bœhme, de Pordage et de More trouvait son spiritualisme borné et insuffisant.

Maintenant après avoir vu les doctrines qui se posèrent hostiles à côté de celles de Descartes, nous allons voir celles qui émanèrent soit des siennes, soit de celles de ses adversaires.

LE PANTHÉISME COSMIQUE. — SPINOZA.

La pensée sincèrement religieuse de Bacon et les soins extrêmes pris par Descartes pour rendre sa philosophie acceptable à la théologie ne semblèrent pas d'abord porter leurs fruits légitimes. Deux penseurs nés la même année, Spinoza et Locke, tirèrent, l'un, de Descartes, le panthéisme le plus rigoureux, l'autre, de Bacon, le sensualisme le plus persuasif, c'est-à-dire les deux systèmes qui ont fait le plus de mal aux idées morales et religieuses des temps modernes.

Spinoza [né à Amsterdam en 1632, mort en 1677] connut dès sa jeunesse les publications de Descartes et les débats qu'elles soulevaient dans son pays. Bientôt il se dégoûta de l'enseignement des rabbins, eut la franchise de le dire et le courage de suivre ses études de prédilection, les mathématiques et la philosophie. Persécuté d'abord et flatté ensuite, il se montra supérieur à l'une et à l'autre fortune et repoussa la pension qu'on lui offrait, à la condition qu'il pratiquerait ouvertement le judaïsme. Retiré successivement à Rynsbourg, près de Leide, puis à Voorbourg, près de La Haye, et enfin à La Haye même, pour se vouer exclusivement à l'étude et au travail manuel qui le nourrissait, et enfin devenu célèbre, il demeura le même. Il refusa la chaire de philosophie qu'on lui offrait à l'université de Heidelberg, ainsi que des pen-

sions et des héritages qui auraient dérangé la simplicité de ses habitudes, faisant du bien selon ses facultés et mettant par écrit le résultat de ses méditations. [Renati Descartes principiorum philosophiæ more geometrico demonstratæ. Amsterdam, 1663. 2 vol. in-4o. Tractatus theologico-politicus. Amst. 1670, in-4o. Adnotat. ad Tractatum theol. polit. ex autogr. Ed. Murr. Hagæ-Comitum, 1802. Theologisch - politische Abhandlungen, übersetzt v. Murr. Stuttgard, 1806. Opera posthuma, comprenant: 1o Ethica, tractatus politicus, 2o De intellectûs emendatione, 3o Epistolæ. Cf. l'édition des Œuvres complètes de Spinoza, avec sa biographie. par le docteur Paulus, Iéna, 1802 et 3. 2 vol. in-8o].

Toutes les spéculations métaphysiques de Spinoza reposent sur son ontologie, et celle-ci, sur deux notions, celles de *substance* et de *cause*, qui avaient occupé Descartes au même degré que la *pensée* elle-même, et qui, après Spinoza, vinrent occuper encore l'auteur des Monades. On sait à quel point Descartes avait successivement mis en lumière et exagéré ces notions; avec quel soin il avait tempéré ces exagérations et faussé toutefois la vraie doctrine. Spinoza accepta néanmoins ses définitions sans aucun de leurs correctifs. Il dit au contraire: *Per substantiam intelligo id quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei à quo formari debeat* [Ethic. p. 35, ed. Paulus]. Et cette définition posée, il conclut qu'*il n'y a qu'une seule substance, Dieu, l'Etre infini*. Descartes avait ajouté à son principe, que *Dieu est la substance unique,* cette restriction qui le sauvait du panthéisme et du fatalisme : *Les autres choses qui existent ne peuvent être appelées substances que dans un sens qui n'est pas le même*. Spinoza, au lieu de voir dans cette réserve même ce que la définition de Descartes était aux yeux de son auteur, la vicia complétement en en rejetant toute restriction. Or est sub-

stance toute chose qui existe par elle-même comme source constante de certains modes ou accidents, et non pas celle-là seulement qui existe par elle-même indépendamment de toute autre chose. Pour être substance, il n'est pas nécessaire d'être *causa sui* ou *ens à se* : on peut être ens causatum, ens ab alio, et il se conçoit sans nulle contradiction une substance infinie et une multitude de substances finies. Il avait plu à Descartes de joindre à l'idée de *substantialité* celle d'*aséité*, mais ce caprice d'ailleurs amendé ne devait séduire personne. Spinoza ne tenant nul compte de cet amendement, au lieu d'admettre d'autres substances après Dieu, ne reconnut plus que des *modes* ou des *affections*. [*Per modum, intelligo substantiæ affectiones sive id quod in alio est per quod etiam concipitur*, p. 35]. Est attribut ce que l'intelligence perçoit de la substance, comme constituant son essence. Il y a dans la substance deux de ces attributs : la pensée infinie et l'étendue infinie [*quorum unum quodque æternam et infinitam essentiam exprimit*, Ibid.]. Ces deux attributs sont si bien infinis qu'il n'y a pas d'autre substance que celle dont ils expriment l'essence. *In naturâ rerum non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ*, p. 37]. La substance unique existe *nécessaire, infinie, indivisible;* elle est l'*unité* et le *tout*, la cause interne et *immanente* de toutes choses, de leur essence, comme de leur existence. [*Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens* p. 54]. *Tout ce qui est, est Dieu*, et rien ne peut être conçu outre Dieu. [*Præter Deum, nulla dari, neque concipi potest substantia*, p. 46]. Les choses finies ou individuelles ne sont que des modes ou des accidents de l'être infini [p. 59]. Ainsi, le mouvement et le repos sont des modifications de l'étendue infinie; la pensée et la volonté, des modifications de la pensée, de la volonté infinie. L'essence de l'homme se compose de modifications des attributs de Dieu.

Tout ce qui est, corps ou âme, étant en Dieu et par lui, il est la cause immanente et unique de tout, la *natura naturans*, le monde est la *natura naturata*. Aussi, dans ces deux natures, tout s'enchaîne par des liens ou lois nécessaires. La substance est libre, puisqu'aucune autre ne la limite; mais elle l'est dans la sphère des lois suprêmes : c'est dire évidemment que ce qui est et se fait est un simple déploiement où il n'y a pas de place pour un Dieu libre et personnel, une Providence, puisqu'il n'y a qu'une substance qui se déploie d'après un enchaînement de lois.

Cette doctrine est elle-même un simple enchaînement de formules absolues et d'idées abstraites, un ensemble de stériles définitions, déduites d'une fausse définition primitive, d'une synthèse sans vérité. Et on comprend qu'une théorie enchaînant ainsi Dieu lui-même, l'emprisonnant dans le monde ou emprisonnant le monde en lui, ait provoqué comme réaction cette Théodicée ébauchée par Malebranche que Leibniz est venu développer.

L'Ethique qui ressortait naturellement et immédiatement d'un système où l'Etre unique n'est pas libre luimême [V. notre Morale religieuse : Introduction], dut provoquer une vive irritation à une époque de puissantes convictions. Les bonnes pages de Jouffroy sur la morale faussée par le panthéisme sont inspirées par ces erreurs.

Cependant Spinoza irrita encore davantage la théologie et la politique par son *Tractatus politico-theologicus*, où il démontre d'abord que non-seulement la liberté de philosopher est compatible avec la piété et la paix publique, mais qu'on fait disparaître celle-ci quand on bannit celle-là; puis rejette l'inspiration des livres sacrés, fait l'examen critique du Pentateuque et proclame ce recueil postérieur aux temps de l'exil. Cet ouvrage, que depuis on a tant consulté, imité et dépassé, ayant déplu au point qu'on ne put le vendre, on le publia, du vivant

de l'auteur même et plus tard, sous les titres les plus bizarres et les plus propres à le déguiser.

L'influence de Spinoza fut profonde. Il eut des amis qui firent sa biographie avec un grand enthousiasme et poussèrent vivement à la propagation de ses doctrines : Lucas, Brendenburg, Boulainvilliers. Quelques partisans de Descartes virent dans Spinoza le plus illustre continuateur de leur maître ; mais en France il eut peu de disciples et dans tout le cours du XVIIIe siècle il ne se trouva pour lui ni un penseur ni un esprit distingué.

Les adversaires de Spinoza furent beaucoup plus nombreux que ses partisans. On pourrait dire qu'il y eut une légion d'écrits lancés contre lui. [Réfutations des erreurs de B. de Spinoza par M. Fénelon, le P. Lamy et le comte de Spinoza, avec la vie de Spinoza écrite par Colerus. Bres., 1751, in-12. — Kortholt, De tribus impostoribus magnis, Herbert, Hobbes et Spinoza. — Poiret, Fundamenta atheismi eversa. — Lamy, Le nouvel athéisme renversé. — Regis, Cartesius verus spinosismi architectus] On montra que le spinosisme était sorti naturellement du judaïsme et de la kabbale. V. Wolf : Cabbalæ cum Spinosa consensus]. Vers la fin du dernier siècle l'opinion tourna à la bienveillance, surtout en Allemagne sous la conduite de l'excellent Jacobi, qui ne sut jamais ni douter, ni croire avec énergie, attaquant le panthéisme incertain de Lessing et rendant la vie au panthéisme certain de Spinoza [Lettres à Mendelsohn]. Et dès lors, tout le monde s'en mêla : Mendelsohn, Herder, Claudius, Heydenreich, Schelling, Hegel et la plupart de leurs disciples. Le plus éminent et le plus rigoureux des adversaires contemporains de Spinoza, Malebranche, partage, avec lui, la plus profonde de ses aberrations, celle de diminuer les créatures au profit du créateur, et de diminuer le créateur lui-même.

LE PANTHÉISME THÉOLOGIQUE. — MALEBRANCHE.

Le spinosisme ayant été lancé dans le monde par un penseur d'une grande force, il appartenait à un penseur d'une grande pureté, joignant l'autorité de la science à celle de la religion, de le combattre comme une conséquence forcée et révoltante du cartésianisme. Cette mission, un des plus illustres d'entre les philosophes la remplit d'une manière brillante, et ce fut un grand bien, toutefois il en sortit une doctrine aussi périlleuse peut-être que l'erreur même qu'elle réfutait et qui d'abord fit aux idées de Descartes, si pure qu'elle fût, un tort immense en ses tendances.

Malebranche [né en 1638] élevé avec tous les soins dus à de grandes facultés et à une faible constitution, reçu dans la congrégation de l'Oratoire en 1660, au moment où Pascal illustrait Port-Royal, reconnut sa vocation philosophique en lisant le *Traité de l'Homme*, par Descartes. Cette lecture décida de son avenir en l'attachant à l'étude approfondie des œuvres de Descartes. L'ouvrage qu'il publia en 1674 sous le titre *De la recherche de la vérité*, où se trouvent en germe toutes les théories développées dans ses autres écrits, le mit au rang des premiers penseurs de son époque. La question qu'il s'agissait d'expliquer, la perception et la conquête du vrai, impliquait la science de l'esprit humain et de ses facultés. Malebranche en trouvait la solution dans le rapport de l'âme avec l'intelligence divine, qui nous communique nos idées générales par une action intérieure et immédiate. La différence tranchée qu'il admettait avec Descartes entre le corps et l'esprit, lui fit rejeter toute autre hypothèse, et

quoique les anticartésiens occupassent encore tous les postes, son ouvrage eut cependant un tel succès que les éditions s'en succédèrent rapidement [la plus complète est de 1712, 4 vol. in-12], et qu'on en fit des traductions latines, anglaises et en grec vulgaire. L'auteur, plus que Descartes, possédait l'art de mettre les idées abstraites à la portée du lecteur, et de l'élever avec méthode dans les plus hautes régions de la pensée philosophique et religieuse.

Cependant, et quoique Malebranche rapportât tout son système à la religion, il rencontra de vives critiques, en appliquant ses principes aux questions de la foi [V. ses Conversations chrétiennes, 1677, et son Traité de la nature et de la grâce, où il expose son optimisme]. Le plus grand de ses adversaires, Bossuet se borna à l'énonciation de son célèbre jugement, *pulchra, nova, falsa*. Arnauld publia ses observations, et cette polémique, qui roula d'abord sur une question préliminaire, les idées et la vision de toute chose en Dieu, mais eut bientôt la grâce pour principal sujet, se prolongea vive et amère pendant quatre ans. On y reprocha au philosophe dont l'ambition était d'unir la raison et la foi, de ruiner jusqu'aux fondements de la religion. Et, en effet, en disant que « toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de Dieu, qui en nous affectant nous en donne la perception ; » que « notre volonté n'est que le mouvement que cette substance efficace nous imprime par les idées vers le bien , » il touchait à la fois au panthéisme et au mysticisme. Aussi le débat finit par lui attirer les censures de Rome, quoique, pour mieux se faire comprendre, il publiât ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques sur la Grâce,* dialogue entre le Verbe (la raison souveraine) et l'auteur, où la noblesse du style, au niveau de la pensée, relève tout ce que le philosophe possédait de talent, et dont les quatre mille exemplaires furent aussitôt épuisés ; et son beau *Traité*

de morale, où il fonda tous les devoirs sur l'*Union des esprits avec Dieu.*

Quand enfin cessa ce combat, où son adversaire l'accusait de pélagianisme et de molinisme, il réunit et développa les diverses parties de son système dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, son chef-d'œuvre.

Physicien et mathématicien, Malebranche eut avec Regis une discussion peu importante sur la grandeur apparente de la lune, et une seconde plus grave au sujet de son penchant à favoriser en morale le sentiment d'Epicure sur le plaisir considéré comme mobile. Le plaisir, avait-il dit dans son traité De l'amour de Dieu, est le motif unique qui détermine à faire ce qu'on fait. Lamy lui reprocha à son tour de favoriser en morale le sentiment de cet amour pur qui exclut tout plaisir. Cependant ce traité mystique *De l'amour de Dieu* le réconcilia avec Bossuet et avec le saint-siége. Mais ses *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* lui attirèrent avec les journalistes de Trévoux [qui lui reprochèrent d'avoir supposé les Chinois athées, ce qu'il disait avoir pris dans les rapports des missionnaires] une querelle où ils accusèrent de spinosisme sa *Théorie de l'étendue intelligible de Dieu*, accusation que le Père Tournemine mit dans la préface du Traité de l'existence de Dieu, par Fénelon, qu'il imprima en 1713. Le Père Hardouin l'accusa d'athéisme dans un traité développé. Une *Critique de la recherche de la vérité*, par l'abbé Foucher [1675], qui s'était joint à ses adversaires, concourut à faire une lutte continuelle d'une existence que termina [en 1715] une conférence trop animée avec Berckeley.

Malebranche a de commun avec son maître le *dédain de l'autorité*. Un simple principe de morale ou de métaphysique a pour lui plus de vérité que tous les livres historiques, et l'évidence est le seul critérium en matière de philosophie; mais il veut que l'autorité règne entière dans

l'ordre des vérités surnaturelles. Et néanmoins les deux ordres d'idées que Descartes tenait séparées les unes des autres, Malebranche les unit et s'applique sans cesse à ménager leur accord, si bien que pour y réussir, il se jette quelquefois dans l'interprétation la plus téméraire des textes sacrés et impose d'autres fois à la raison des vérités religieuses dont il n'a nullement montré l'évidence. Ainsi, il explique le péché originel par la transmission héréditaire des traces du cerveau; le mystère de l'eucharistie, par ce fait, que Dieu ou la raison, l'ensemble des vérités éternelles, est la nourriture des âmes. « Le déluge, les miracles, en général, peuvent bien n'être que des effets naturels des lois générales inconnues. En général, l'évidence ou l'intelligence est préférable à la foi; car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement; d'ailleurs, s'il y a une différence entre la religion et la philosophie pour les esprits vulgaires; pour les autres, leur unité est essentielle. »

D'après ces principes généraux, Malebranche modifie les théories de son maître, et en tire des conséquences qui constituent une métaphysique essentiellement chrétienne, où la psychologie est inspirée par la théologie, et la cosmologie elle-même par la christologie ou le dogme de l'incarnation, le tout dominé par ces deux théories fondamentales, la vision en Dieu et les causes occasionnelles.

En effet, Malebranche admet dans l'âme deux facultés, l'entendement et la volonté, et montre, en examinant la première, *que nous voyons tout en Dieu*, et en examinant la seconde, *que Dieu fait tout en nous*. Dans la première, qui est la faculté de recevoir plusieurs ordres d'idées, il faut distinguer les sens et l'imagination de l'entendement pur. La part des sens et de l'imagination, ce sont les plaisirs et les douleurs, les sentiments, les connaissances obscures et confuses, ainsi que les passions, qui en sont la

suite. L'entendement pur donne seul la connaissance claire et vraie; mais l'entendement n'est pur que dans un esprit pur et l'esprit ne devient plus pur, plus lumineux et plus étendu qu'à mesure que s'augmente son union avec la raison, qui est l'ensemble des idées éternelles que l'esprit découvre dans son union avec Dieu. Cette raison, elle est incarnée et visible en Jésus-Christ : c'est le Verbe. Si l'union avec Dieu et avec la raison fait la perfection de l'homme, il se corrompt, s'aveugle et s'affaiblit au contraire à mesure que son union avec son corps s'augmente et se fortifie. Combattre l'influence du corps sur l'esprit est la grande règle dans la recherche du vrai, et faire présider la morale à la logique est le plus sûr moyen de combattre les causes de nos erreurs. Dans toute perception, il faut distinguer deux choses, le *sentiment* et l'*idée* : le sentiment qui est en nous et non pas en Dieu, mais que Dieu produit en nous et qu'il n'éprouve pas, et l'idée qui seule est en Dieu. En effet les choses sont intellectuelles en Dieu, ainsi que nous; nous les voyons en Dieu avec qui elles sont en rapport, tandis qu'elles ne sont pas en rapport avec nous. Nous voyons en Dieu les vérités générales, absolues, éternelles, immuables : les nombres, l'étendue, les essences des choses. Nous ne voyons en Dieu aucune des existences matérielles, qui sont changeantes et corruptibles; toutefois nous voyons en Dieu leur principe éternel, et il ne faut pas s'y tromper, les idées ne sont pas de simples modifications de notre esprit. Etre limité et changeant, l'homme ne doit pas avoir la vanité d'être le sujet d'idées éternelles et nécessaires, celles de l'infini, de l'ordre, de l'étendue intelligible. L'idée de l'infini, c'est Dieu lui-même, l'ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme en son essence infinie et auxquelles participent inégalement tous les êtres. Par exemple, à la justice absolue, qui est la règle universelle,

participant toutes les créatures morales. Quant à la matière, elle n'agit sur notre esprit que par son idée, qui est l'étendue intelligible, et c'est à l'occasion des corps que Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible : ayant créé l'étendue, il possède nécessairement en lui l'idée et la réalité infinie, d'où découle la réalité finie de l'étendue. Nos idées étant les seuls objets immédiats de notre esprit, la révélation seule peut nous assurer l'existence du monde, ce monde n'ayant aucune action sur nous. Le témoignage de la conscience [base de la certitude pour Descartes] n'est qu'un sentiment vague et obscur. La volonté est la faculté de l'esprit de recevoir des inclinations, comme la matière a la capacité d'être mue. De même que tous les mouvements de la matière dépendent de Dieu, de même toutes les inclinations de la volonté dépendent de l'âme : ce sont de continuelles créations de la volonté suprême. Et Dieu ne pouvant se proposer d'autre fin que lui-même, a dû rapporter à lui toutes les inclinations. Elles sont originairement bonnes. C'est l'homme qui les altère par des fins à lui, tandis que Dieu les a faites pour les siennes, et n'a donné pour cela qu'une seule, source de toutes les autres, l'inclination vers lui, qui est le bien, inclination à ce point divine, que l'homme ne veut, ne désire, ne souhaite et n'aime qu'en vertu de cette impulsion, et serait immobile sans elle.

Cette théorie, qui confond la volonté avec l'amour du bien, avec le jugement et la conscience, détruit la liberté en ôtant toute causalité à l'homme, et en la reportant à Dieu qui opère tout en lui. Toutefois Malebranche donne à l'homme la force de se détourner des objets qui le tentent, et fait entre Dieu et l'homme ce partage, que Dieu nous pousse vers le bien général par une impulsion invincible, mais que nous avons d'abord la faculté de nous attacher à l'imparfait, au bien particulier, puis celle de nous détacher de celui-ci pour nous attacher au bien gé-

néral. Mais encore ce choix n'est-il pas une modification faite en nous par nous-mêmes; Dieu seul est l'auteur de toute réalité et de toute modification. Les créatures sont incapables d'action ; elles n'agissent point les unes sur les autres. L'âme n'agit pas sur le corps, ni le corps sur l'âme. N'étant pas la cause de nos idées, nous ne sommes pas celle de nos actions; le mouvement suit notre volonté; nous disons *post hoc, ergò propter hoc*, ce qui est une erreur grossière. L'accord et la réciprocité d'influence entre le corps et l'âme sont l'effet d'une intervention continue de Dieu qui maintient l'harmonie entre toutes les créatures, si bien qu'aucune d'elles n'est vraie cause. Chacune d'elles est une cause occasionnelle, c'est-à-dire une occasion à propos de laquelle la vraie cause, Dieu, entre en exercice, pour accomplir par elles ses desseins d'une manière constante et uniforme. A l'occasion de ce qui se passe dans les corps, Dieu donne aux âmes les sentiments; à l'occasion de ce qui se passe dans les âmes, il donne aux corps les mouvements, le tout de telle sorte qu'il y entretient une correspondance continuelle.

Cette doctrine, prise à la rigueur, ferait des hommes de simples théâtres de faits automates et tuerait avec leur liberté toute leur moralité. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre : ce n'est qu'une exagération. Malebranche la trouve plus morale et plus religieuse que toute autre, puisqu'elle nous apprend à n'adorer que Dieu, et à savoir que Dieu est tout, que l'homme n'est rien. Toutefois cette théorie a ses dangers et Malebranche, si antipathique au spinosisme, y touche partout. Dirigé par le même maître, il s'égare sur les mêmes traces : Dieu, dit-il, renferme en lui toute réalité; hors de lui, il n'en saurait exister aucune. Il contient nécessairement en lui les idées de tous les êtres créés. Ces idées ne sont point différentes de lui-même et Dieu contient ainsi dans son essence les créatures les plus matérielles et les plus terrestres

d'une manière intelligible et toute spirituelle. C'est bien dire que Dieu est tout, si ce n'est dire que tout est Dieu, et si le cartésianisme enfante dans Spinoza une sorte de panthéisme cosmologique, il produit dans Malebranche une sorte de panthéisme théologique. Hegel, qui aime à défendre l'un et l'autre, s'écrie au sujet de Malebranche: « Le catéchisme nous dit, Dieu est présent partout. Eh bien, développe-t-on cette omniprésence, elle conduit au spinozisme; et, cependant, les théologiens parlent alors contre le système de l'identité et crient au panthéisme! » [Histoire de la philosophie, III, p. 371.] Il est permis de douter que cette apologie eût satisfait l'illustre oratorien. Pour lui l'immensité de Dieu est sa substance même, partout répandue. Partout entière et remplissant tous les lieux, quoique sans extension locale, cette immensité est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps. Conserver et créer, est en Dieu une seule et même chose, comme le veut Descartes. L'éternité des autres substances serait leur indépendance. Elles ont commencé; mais elles seront perpétuelles; car leur anéantissement serait l'inconstance de leur créateur. Sa constance leur est assurée par ses perfections. Ce qui est souverainement parfait ne peut aimer que soi. Dieu ne peut donc aimer que lui, que ses perfections infinies; mais il aime les créatures à cause de lui; il s'aime lui-même dans cet amour pour lui qu'il imprime à nos âmes. Quant à nous, nous l'aimons pour la perfection et la félicité de notre être. En effet, Dieu étant la perfection n'a pas la *liberté d'indifférence* dont parlent les écoles. Si tout est libre en Dieu, rien n'y est arbitraire. Dire que Dieu n'a pas d'autre règle que sa volonté, et dire que cette volonté n'est pas nécessairement l'ordre, c'est confondre le vrai et le faux, c'est répandre le chaos sur la science. La nécessité qui préside aux déterminations divines n'est pas aveugle, et en créant le monde Dieu a dû se proposer une œuvre digne de lui

Mais le monde n'arrive à cette dignité que par l'union d'une personne divine avec lui, l'incarnation. L'homme-Dieu peut, seul, joindre la création au créateur. L'incarnation n'est pas le pendant de la chute, elle est la condition nécessaire de la création, qui n'a que le degré de perfection voulu pour la réalisation des desseins de sa sagesse, et Dieu aurait pu créer un monde meilleur mais non pas un monde plus simple, plus régulier, plus conforme à la simplicité de son être et mieux en harmonie avec ses perfections. [V. Le 9e entretien sur la métaphysique.]

Pour cette théorie Malebranche a été le maître de Leibniz, comme pour celle que Dieu a compris, de toute éternité, dans le plan du monde, le germe de tous les genres d'êtres organisés, et celle d'une Providence, générale à ce point qu'elle ramène à des lois universelles les miracles dans l'ordre de la nature, comme dans celui de la grâce.

En résumé, ce qui caractérise la pensée de Malebranche, c'est sa nature profondément religieuse et chrétienne. Sa théorie du Verbe, de l'incarnation du Logos, est celle de S. Paul : *In ipso vivimus, movemur et sumus.*

L'influence de Malebranche fut peut-être plus profonde en France que celle de Descartes, et toujours ses belles pages y seront lues avec la même admiration; mais si séduisantes que fussent ses pieuses témérités, elles demeurèrent isolées. En Italie le logicien Fardella [mort à Padoue en 1718] mit la logique au service de cet idéalisme qui n'accepte l'existence du monde sensible que sur la foi de la révélation, et en Angleterre nous verrons Berckeley professer une théorie semblable. En France, les idées fondamentales de Malebranche rencontrèrent non-seulement l'opposition dogmatique d'Arnaud, mais l'opposition sceptique de plusieurs autres, et cette double opposition embrassa presque le cartésianisme tout entier.

LE SCEPTICISME PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE. — LAMOTHE-LEVAYER. PASCAL. HUET. FOUCHER. BAYLE.

Proposées à l'esprit français au moment de son plus beau développement, par deux penseurs dont l'un brillait autant par les séductions du langage que l'autre par l'élévation des idées, les doctrines de Descartes et de Malebranche sont incontestablement celles qui l'ont le plus fécondé et le plus façonné à leur image. Toutefois cette action leur fut vivement disputée par un tout autre ordre d'idées et des habitudes profondément enracinées. Les enseignements de Montaigne et de Charron étaient d'autant plus chers à la nation qu'ils étaient plus habilement donnés et portaient mieux le cachet de ce sens droit et de cette raison lucide qui forment son inaltérable apanage. Les pages de ce loyal gentilhomme et de ce prêtre éclairé étaient devenues comme le manuel de la pensée française. Ce n'était pas un bien, c'était un mal au contraire, car le penchant au scepticisme, loin d'être une force, est une faiblesse, une véritable infirmité de l'âme, mais c'était un fait. Le scepticisme ne régnait pas, il s'en faut, mais le penchant au scepticisme, alimenté à ces deux sources, se transmettait d'une génération à l'autre. Celle de Gassendi n'était pas éteinte quand Lamothe-Levayer [né à Paris en 1588, mort en 1672] vint étaler avec toute l'autorité d'un esprit distingué, d'une grande érudition et d'une position éminente [ancien précepteur de Louis XIV, historiographe et conseiller d'Etat] un pyrrhonisme gracieux de forme, mais désolant au fond [V. Œuvres, 15 vol. in-8°. Dresde, 1766]. Il est vrai que c'était là de l'érudition ancienne, essentiellement grecque, et couronnée de ce vers emprunté à un poëte espagnol : « Des

choses certaines la plus certaine est le doute. » Il est vrai aussi que ce « sceptique chrétien » faisait, comme les libres penseurs d'Italie et comme ceux de France, une exception en faveur des vérités de la religion. Mais ces simulacres de soumission ne trompaient plus personne, et Lamothe-Levayer, partisan décidé de Sexte l'Empirique, ne cherchait nullement à passer des arguments du doute aux vérités de la foi. On dirait, au contraire, que tout son but est de se jouer des questions avec esprit.

Ses disciples, Sorbière [mort en 1670] et l'abbé Foucher [mort en 1696] continuèrent son rôle, le premier en traduisant l'Esquisse de la philosophie pyrrhonienne de Sexte l'Empirique, le second en opposant le scepticisme aux doctrines de Descartes et de Malebranche dans sa Critique de la Recherche de la vérité.

Pascal [né en 1623, mort en 1662], la gloire des hôtes de Port-Royal, se laissa aller lui-même trop souvent à ce penchant pour le scepticisme et à ces exagérations sur la faiblesse de la raison, en vertu même de la profondeur de sa piété et de la puissance de sa foi. Aussi, s'il fit peu de cas de Montaigne, il favorisa, il légitima ce penchant quand il vint avec toute l'autorité de son génie dire, qu'en matière de spéculation « Il faut avoir ces trois qualités : géomètre, pyrrhonien et chrétien croyant. » Il sondait réellement, pour les satisfaire, tous les besoins de l'âme, ceux d'examen et de critique, ceux de foi et de croyance; et il croyait de bonne foi à la possibilité de leur harmonie. Cela est vrai. « Puisqu'ils sont dans la nature, dit-il, ils se concilient ; et ils sont d'accord ensemble et se tempèrent mutuellement, en ce que l'on doute où l'on doit, affirme où il faut, et se soumet où il faut. » Mais c'est là précisément ce qu'on a le moins fait dans tous les temps. Sans doute le pieux Pascal rassure les timides et prépare la soumission des orgueilleux en distinguant fort bien les trois domaines et les trois ordres de nos idées [sensible,

intellectuel, divin], et en déclarant que le premier n'est rien auprès du second, le second auprès du troisième. Mais il aide lui-même les récalcitrants à marchander leur soumission, lorsqu'il admet que, pour ces trois ordres d'idées, il y a trois ordres d'organisation. Que n'a-t-il pu dire sa pensée tout entière, la mûrir, la développer et lui donner ces formes achevées et précises que demande si impérieusement l'insatiable besoin de clarté de la nation! Mais Pascal, qu'un docteur étranger, Neander, appelle à tort le fondateur de la philosophie religieuse en France, non-seulement n'offre pas de système, il n'a pas même de théorie; ce qu'il donne, ce sont des vues détachées, qui sont toujours celles d'un homme de génie, mais qui sont très incomplètes et peu liées entre elles. Rendues de manière à agir salutairement sur les forts, elles pèsent sur les autres, car il les écrase, même les bons. La certitude n'est pas faite pour tous. « Les géomètres seuls y arrivent et hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations. Ce qui passe la géométrie nous surpasse. — Notre âme est jetée dans ce corps où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité; elle ne peut croire autre chose. — Composer la machine du monde et dire quels en sont les corps [comme l'a fait Descartes], cela est ridicule, incertain; et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. — Ne connaissant pas le tout, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses? »

Pour les forts dans la science ou la foi, ce scepticisme sur les choses extérieures pris si profondément et peint avec une conviction si énergique, est admirablement combattu, dans les choses morales et religieuses, et en logique comme en métaphysique. « Nous avons une idée de vérité invincible à tout le pyrrhonisme. — La nature

confond les pyrrhoniens. — La science des mœurs consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures. » Voilà les vrais oracles. Mais ces maximes ne sont pas pour les faibles et c'est affaiblir la foi religieuse que d'affaiblir la foi philosophique à la raison. C'était l'aberration des faux sceptiques du temps de dire, qu'en dehors de la foi et de la révélation nous n'avons aucune certitude de la vérité, sinon que nous avons le sentiment de certains principes. Eh bien, Pascal a l'air de vouloir ôter jusqu'à ce sentiment. « Ce sentiment n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisqu'il n'y a point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon. » La raison est quelquefois traitée de puissance supérieure par Pascal. « Si la nature confond les pyrrhoniens, la raison confond les dogmatiques, s'écrie-t-il. » Mais en définitive il la sacrifie au même sentiment dont il connaît si bien le peu de sûreté. « A toute heure elle s'assoupit et s'égare. » Le sentiment n'agit pas ainsi. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment ; autrement elle sera toujours vacillante. Ce n'est pas tout : au sentiment Pascal substitue le cœur. « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur et non à la raison. » Le cœur devient ainsi source des principes les plus fondamentaux de la connaissance. Nous connaissons par le cœur les premiers principes, l'espace, le temps, le mouvement, les nombres ; et cette connaissance est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace. »

Evidemment ce langage est une chose à part, mais bien propre à séduire faibles et forts. En effet, sur tout le monde l'influence de ces maximes douteuses fut d'autant plus profonde que la pensée de l'auteur des Provinciales, de l'adversaire admiré des jésuites, du brillant défenseur des libertés gallicanes et de la supériorité des conciles,

était rendue d'une manière plus puissante. D'ailleurs, essentiellement religieuse et haute, elle offrait aux fidèles, par sa piété, les mêmes attraits qu'elle présentait aux sceptiques, par son opposition aux choses admises et aux autorités reçues. En effet, l'Evangile tout entier n'a jamais eu de lecteur plus soumis que le géomètre occupé du projet d'en écrire l'histoire avec celle de Jésus-Christ, ni ses dogmes fondamentaux de plus sublime défenseur. Son génie sait voir dans ce que la Bible appelle la chute de l'homme ou le péché originel le mot de tous les plus difficiles problèmes au milieu desquels se débat la raison. « Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes, et l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. » Le mysticisme lui-même eut lieu de s'affectionner à l'écrivain qui, dans la délicate théorie de l'amour de Jésus-Christ, est le maître des âmes les plus appliquées à la sanctification par ce divin amour. Voici du moins comment il légitime le plus profond des sentiments de l'homme. « On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. » [Pensées de Pascal, publiées par M. Faugères, Paris, 2 vol. in-8°.]

Un évêque de France, Huet, un dominicain de Prague, Hirnhaym, et deux ministres de la Réforme, Glanvill et Bayle, vinrent mettre au service du scepticisme les uns leur immense érudition, les autres leur incontestable piété.

Hirnhaym [mort en 1679], qui avait de commun avec Pascal une foi profonde à la révélation et une piété exaltée jusqu'à l'ascétisme, se plut à déclamer tout aussi imprudemment contre la faiblesse de la raison, la vanité des philosophes et l'ignorance des savants, sans calculer qu'il servait infiniment moins la foi que l'incrédulité [De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore. Prague, 1676, in-4°].

Glanvill [mort en 1680], plus réservé et ne voulant combattre qu'une confiance périlleuse dans des théories ou des hypothèses nées d'une audace extrême, celles de Descartes notamment, prêcha néanmoins [Scepsis scientifica. Lond., 1665, in-4°] le scepticisme avec le même laisser-aller et autant de succès, vu la disposition des esprits dans son pays.

Huet [né à Caen en 1630, mort en 1721] passa successivement de Descartes, qu'il admira quelque temps, d'abord à Aristote, qui le captiva par sa vaste érudition, puis à Platon, qu'il abandonna pour Gassendi, qu'à son tour il trouva incompatible avec la religion. Il afficha dès lors, en matière de philosophie, un scepticisme à la fois religieux et général, la vérité ne pouvant être connue qu'à Dieu et les lois de la foi étant les seules qui, directement révélées par lui, puissent être admises avec une confiance absolue. Toutefois l'objet principal de Huet était la réfutation du cartésianisme, dont la puissance et la portée dépassaient celles de l'érudit prélat [V. son Traité de la faiblesse de l'esprit humain, Amst., 1723, in-12, et la Réfutation de ce traité par Muratori : Trattato della forza dell' intendimento umano, ossia il pirronismo confutato. Venet. 1745].

Bayle [né à Carlat en 1647, mort à Amsterdam en 1706] avait d'abord étudié chez les jésuites de Toulouse le péripatétisme scolastique, mais il quitta bientôt Aristote pour Descartes, qu'il défendit contre le P. Valois [Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps]. Descartes ne put fixer son esprit porté à tout embrasser et à tout envisager sous ses faces diverses avec une entière liberté d'esprit. Bayle professa donc, non pas le scepticisme comme doctrine, mais le droit de critique de tous les systèmes philosophiques et de tous les dogmes religieux. Ce droit, il l'exerça en homme supérieur, plus en érudit qu'en métaphysicien et plus en

dialecticien qu'en philosophe, mais avec une haute capacité, une rare intelligence du fort et du faible de toutes les solutions des écoles et une liberté de langage qui ne craignait pas de franchir les limites. Sa parole lui valut une popularité d'autant plus grande qu'elle répondait mieux à l'esprit du siècle, et une influence d'autant plus profonde que sa science, exposée par ordre alphabétique dans une sorte de manuel accessible à tous, fatiguait moins le lecteur vulgaire.

Ce criticisme universel et loyal, qui ne ménageait ni Spinoza, ni Cudworth, ni Leibniz, ne fut pas, il est vrai, accepté de tout le monde. Le Clerc combattit Bayle sur la Providence et les forces plastiques, allant d'excès en excès jusqu'à l'accuser l'athéisme [Défense de la Providence contre les manichéens]. Jacquelot réfuta toute sa doctrine théologique [Conformité de la foi avec la raison, Amst., 1705.— Examen de la Théologie de M. Bayle]; et Leibniz, qui redressa Descartes, Malebranche, Spinoza et Locke, le reprit sur la question de l'origine du mal et d'autres. Mais ces attaques contemporaines, qu'il aimait et qui jamais n'effleurèrent le calme de sa gaieté, n'affaiblirent en rien son ascendant. Il faut le dire, d'ailleurs, si l'homme qui se joue de toutes les questions abuse de sa raison et de celle de ses lecteurs, et si Bayle eut souvent ce tort, d'ordinaire il a le mérite de signaler le faux. Les hypothèses de l'homme machine, de la création continue [qui n'est ni la transformation continue ni le développement continu de la création], des causes occasionnelles, de l'harmonie préétablie, et tant d'autres dont il aurait pu ne faire que des sujets de doute et des thèmes chers à sa dialectique, il les ruine de fond en comble, en riant, mais à jamais. On pourrait aussi, à la rigueur, lui tenir compte de ce singulier argument qu'il dit en faveur des doctrines révélées, Que leur incompatibilité même avec la raison est une preuve de leur origine

céleste. Mais on sait ce que ces sortes d'arguments signifient dans la bouche des libres penseurs ; et Bayle prenant un plaisir si vif à montrer les dogmes du christianisme contraires à la raison, ne laisse à personne le moyen de se tromper sur la sincérité de ses protestations.

En jetant un coup d'œil impartial sur ce que la philosophie moderne avait fait pour la cause de la religion, on ne doit pas, à la vérité, reprocher à Descartes d'avoir engagé la théologie dans la spéculation philosophique, car elle n'en a jamais été dégagée. Mais on doit regretter qu'au lieu de prétendre imposer sa philosophie à la religion et mettre sa spéculation sous le pavillon protecteur de la théologie, il n'ait pas laissé au progrès du temps le soin de mieux préparer l'accord des deux enseignements. Or quoique la Sorbonne et Port-Royal eussent été consultés, et que l'Oratoire eût parlé dans la personne de Malebranche ; quoique des prêtres, des religieux, des évêques et des ministres de la religion eussent mis la main à l'œuvre en philosophes, la théologie n'y avait rien gagné. Au lieu de concilier les deux sciences, plusieurs les avaient brouillées et d'autres les avaient affaiblies toutes deux en opposant à la philosophie sa prétendue impossibilité de satisfaire la religion.

Aucune des deux ne gagne à la ruine de l'autre. La religion n'a que faire d'un scepticisme de complaisance.

Quand elle voulut être réellement entendue et défendue, elle crut devoir prendre la parole elle-même, et elle la prit hautement et généreusement. Elle se prononça en faveur du spiritualisme de Descartes, tout en critiquant quelques-uns de ses principes de théologie et de cosmologie ou de physique générale. Or elle fut puissamment secondée dans cet enseignement spiritualiste, d'abord par la nouvelle physique, qui, elle aussi, critiqua celle de Descartes, puis par de nouvelles formes de mysticisme, qui trouvèrent ce métaphysicien trop timide.

LE SPIRITUALISME THÉOLOGIQUE, SCIENTIFIQUE, THÉOSOPHIQUE ET MYSTIQUE.— FÉNELON. BOSSUET. KING. CUDWORTH. PARKER. NEWTON. CLARKE. VAN HELMONT. POIRET.

La théologie n'avait pas jusque-là assisté muette, il s'en faut, à tout ce mouvement, aux nouvelles démonstrations de l'existence de Dieu, aux nouvelles interprétations des miracles, à la nouvelle exégèse des livres sacrés, à la nouvelle théorie présentée sur l'origine et la date de ces textes, à la nouvelle dialectique appliquée à leurs dogmes, à cette étrange prétention de défendre la foi par l'incrédulité, par un scepticisme à peu près universel mis à ses pieds plus systématiquement que sagement. Elle avait, au contraire, beaucoup parlé. Mais la véritable théologie, tout en applaudissant à des efforts bien inspirés, n'avait pas encore parlé par une voix de maître. Elle sentait bien que désormais elle entrait dans une phase nouvelle et que la science de la raison pure ayant changé de forme, la science de la foi pure devait en changer aussi; qu'elle devait s'affermir en discutant ses dogmes avec les penseurs du siècle qui, sans la consulter, les discutaient avec elle, et qu'il lui fallait peut-être reprendre cette allure franchement scientifique et spéculative qu'elle avait prise dans d'autres temps, lorsqu'à la philosophie hostile et antichrétienne du platonisme il avait fallu opposer une doctrine précise, supérieure à force de science même à l'enseignement des écoles.

Un instant la mission toute spéciale de constituer cette philosophie religieuse semblait réservée au plus beau génie de la France à l'époque la plus glorieuse de son développement littéraire. Fénelon, [né en 1651, mort en

1715] était familier avec les meilleurs ouvrages de son temps et profondément initié au polythéisme spiritualisé de la Grèce. Il comprenait si bien ce qu'il y avait de pur dans l'école de Port-Royal et appréciait si parfaitement, avec tant de prédilection et jusque dans ses formes les plus exaltées, le mysticisme, qu'il allait au delà du spiritualisme. Et néanmoins il conservait au milieu des agitations de la polémique toute l'autorité du prêtre, toutes les clartés de son intelligence et toutes les sérénités de son âme. Cependant, si son Traité de l'Existence de Dieu mit au service de la religion tout ce qu'il y avait de plus élevé et de plus pur dans la philosophie du siècle, dans l'école de Bacon et dans celle de Descartes, Fénelon régna dans le monde lettré plutôt que dans le monde scientifique, métaphysicien subtil et brillant écrivain plutôt que théologien autorisé. Pour régner en théologie dans des temps aussi féconds d'audace et d'émancipation, il fallait évidemment une âme plus théologique, une dialectique plus nerveuse et une voix plus ample.

Bossuet [né en 1617, mort en 1704] d'une instruction plus circonscrite et par cela même d'une autorité plus grande, appelé plus directement à la création de cette philosophie religieuse que demandait le siècle, eût accompli l'œuvre, s'il ne l'eût exagérée. Bossuet met toute sa philosophie au service de sa théologie; et sa parole, non-seulement dans son beau livre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, mais dans tous ses *Discours*, dans toutes ses *Méditations*, est constamment aussi haute qu'il semble donné à la pensée humaine de l'être, mais il embrasse tout et force partout les bornes naturelles. Apôtre de l'autorité il la veut absolue, exclusive, unique. Soumettant dans sa politique sacrée, à l'autorité du prince, toutes les volontés des peuples comme dans son Discours sur l'histoire universelle il soumet à l'autorité de Dieu toutes les destinées du monde, et dans ses pages dogma-

tiques toutes les théories de l'intelligence à l'autorité de l'Eglise, il ne respecte dans l'homme qu'une seule liberté, celle de ses œuvres, qu'il défend comme il défend tout ce qu'il aime. D'ailleurs cette parole, pour constituer une philosophie, toujours ecclésiastique avant tout, est souvent trop scolastique. La spéculation libre et pure ne lui est pas étrangère, témoins les premières de ses *Elévations sur l'Evangile*. Cependant ce qui la distingue toujours, ce n'est pas seulement sa hauteur, qui la met hors de pair dans son siècle, c'est sa fidélité absolue à la foi. Sa philosophie c'est la théologie, la doctrine de l'Eglise; ce qui la préoccupe toujours c'est la soumission de la raison humaine à l'autorité divine. Au siècle de Louis XIV Bossuet pouvait se flatter d'y soumettre les esprits. Il voyait le prince des philosophes, Leibniz, chercher dans sa correspondance avec lui la conciliation de la foi et de la raison, et poursuivre les mêmes tendances dans son *Discours sur la conformité de la raison et de la foi*, ainsi que dans ce dernier *Ecrit* qui est depuis si longtemps l'objet de débats animés et un sujet d'étonnement pour les plus fermes esprits. [V. ci-dessous, Leibniz.]

Bossuet, qu'on met d'ordinaire à la tête des plus grands orateurs, était réellement un penseur à ce point éminent que tout son siècle subit la fascination de son génie. En France un homme tel que lui, plus fort encore de l'autorité de son nom que de l'éclat de sa parole, pouvait seul jeter cette apostrophe à la face des philosophes de tout un siècle: « Des hommes enflés d'une vaine philo-« sophie, parce qu'ils seront ou physiciens ou géomètres « ou astronomes, croiront exceller en tout, et soumet-« tront à leur jugement ce que Dieu envoie au monde jus-« qu'à tenter de le redresser. La simplicité de l'Ecriture « sainte cause un dégoût extrême à leur esprit préoccupé, « et autant qu'ils s'approcheront de Dieu par l'intelli-« gence, autant s'en éloigneront-ils par l'orgueil. Voilà ce

« que fait dans l'homme la philosophie, quand elle n'est « pas soumise à la sagesse de Dieu : elle n'engendre que « des superbes et des incrédules. »

Dans ses exagérations la théologie de Bossuet n'était plus admissible en dehors de la sphère ecclésiastique et catholique. Ce qui l'était partout, c'était la partie pure, la partie simplement évangélique de sa doctrine, son dogmatisme philosophique, son spiritualisme chrétien. L'Europe fit abstraction du reste, comme elle fit abstraction du quiétisme de Fénelon et de ce qu'il y avait de jansénisme dans Pascal, pour s'attacher à ce que leur puissante pensée, énoncée par une parole universellement admirée, opposait de vérités au panthéisme, au sensualisme et au scepticisme du siècle.

Leur spiritualisme chrétien, d'abord secondé par Cudworth et Parker, le fut bientôt par King, Clarke et Newton, au nom d'une physique nouvelle.

Cudworth [né en 1617, mort en 1688] releva avec science et autorité la faute commise par Descartes, sinon en détachant Dieu de toute sa cosmologie, du moins en constituant l'univers de telle sorte que Dieu cessait d'être nécessaire et en bannissant de sa physique les causes finales, « ces abstractions logiques. » Cudworth eut le tort ou l'air de ressusciter l'idée platonicienne de l'âme du monde sous le nom de *nature plastique*; mais la puissance plastique de la nature est un fait incontestable même aux yeux de ceux qui ne la rattachent pas à sa source. D'ailleurs Cudworth redit à son siècle l'écho de l'histoire quand il démontra contre Hobbes, que l'idée de Dieu comme être souverainement intelligent, puissant et juste est déposée dans les écrits des philosophes éminents de tous les âges [The true intellectual system of the universe. Lond. 1678. fol. — Systema intellectuale, ed. Mosheim. Jena, 1733, in-fol.] Il y ajouta la démonstration, que les idées ou les vérités morales, simples copies de la

sagesse divine, sont néanmoins éternelles et immuables comme leur type. [Treatise concerning eternal and immutable morality. Lond. 1731.]

Parker, professeur à Oxford [mort en 1688], moins platonicien, mais aussi spiritualiste et meilleur physicien que Cudworth, qualifia nettement la physique de Descartes d'atomistique, et montra toute la faiblesse de sa démonstration de l'existence de Dieu [Disputationes de Deo et providentia, Lond. 1678]. Il fut un des créateurs de cette science d'un Dieu prêché par les merveilles de l'univers, de cette physico-théologie en un mot qui a tant plu en Angleterre et un peu régné en France, en Allemagne, aux Etats-Unis. Son ouvrage [Tentamina physico-theologica, Lond. 1669] fut bientôt suivi de ceux de Samuel Clarke [né en 1675, mort en 1729, auteur de A demonstration of the being and attributs of God. Lond. 1705. 2 vol. 8°] et de ceux de Rey, [né en 1628, mort en 1721, auteur de The Wisdom of God in the Works of Creation 6e éd. Lond. 1714]. Continués par ceux de Derham [Physico-theology. Lond. 1713. — Astro-theology. Lond. 1714] et d'autres, ces écrits furent presque tous traduits en français, les premiers fort imités et un peu éclipsés par le bel ouvrage de Fénelon.

William King, évêque de Dublin, et John Clarke, frère de Samuel, appuyèrent cette œuvre de rectification religieuse et morale, qui accordait si bien les trois grandes autorités, la révélation, la raison et la nature : King en opposant une sage théorie aux arguties dialectiques de Bayle sur la question du mal [De origine mali. Lond. 1702] ; Clarke en améliorant cet ouvrage et le donnant en anglais [An inquiry into the cause and origin of evil. Lond. 1720 et 21. 2 vol. in-8°.]

Le spiritualisme eut parmi les interprètes de la nature un défenseur plus illustre, Isaac Newton, né en 1642, mort en 1727. Enfant de Descartes aussi, mais plus grand

physicien, guidé par ce maître dans l'étude des phénomènes et des lois générales, Newton plus exact, plus savant et plus heureux que lui dans l'appréciation des uns et des autres, expliqua comme lui la machine du monde. Ce ne fut plus, comme Keppler faisait encore, par quelque âme ou quelque principe de vie réglant le mouvement de chaque astre, mais par les seules règles de la mécanique céleste. Toutefois il substitua avec tout l'éclat qu'offre une grande vérité, à l'hypothèse des tourbillons alors très raisonnable, D'Alembert l'a montré, celle de l'attraction, seule doctrine admissible dans l'état où était parvenue la science. Ennemi de la métaphysique des écoles, Newton était cependant un esprit assez spéculatif pour comprendre l'influence de la cosmologie sur la morale et la religion. La connaissance de la cause première et de ses rapports avec nous modifie à ses yeux la conception de notre mission dans le monde, et celle-ci, l'intelligence des destinées que nous sommes appelés à y remplir. En effet, si l'espace infini où se meuvent les sphères est comme le *sensorium Dei*, nous ne pouvons qu'être nous-mêmes entre les mains de Dieu, et dès lors nous sommes à Dieu de la manière la plus intime.

Est-ce cette conception qui conduisit l'éminent physicien à se découvrir au seul nom de Dieu ? Et est-ce cette piété qui va toujours croissant, qui va vite et loin quand une fois elle s'est emparée d'une haute intelligence, qui a fait du puissant géomètre de l'univers un interprète mystique de la Bible ?

Quoi qu'il en soit, le mysticisme vint partout au secours de ce spiritualisme chrétien professé avec tant d'éclat et de fermeté à la plus grande époque des temps modernes, à celle qui a créé les plus fortes doctrines et produit les plus puissantes intelligences.

En France, le mysticisme apparut dans les écrits de Fénelon lui-même, inspirés en partie par ceux de

Mme Guyon ; en Angleterre, région fécondée par les leçons de Pordage, dans ceux d'un collègue de Clarke et de Cudworth, Henri More [V. ci-dessus, p. 273] ; en Allemagne dans ceux de Poiret et de Van Helmont.

Poiret, né en 1646, mort en 1714, tout en réfutant ce que le cartésianisme lui offrait d'erroné, en déduisit sa doctrine de l'influence de Dieu et de celle des esprits à ce point directe et immédiate sur l'homme, que la raison de celui-ci est privée de toute activité propre. Il défendit aussi fortement contre le sensualisme de Locke les droits de la foi et ceux de la raison [Cogitationes... de Deo, anima et malo... Metaphysica verior. Amst., 1677, in-4o.— Œconomie divine, 7 vol. in-8o, 1687. — Fides et ratio collatæ. 1707, in-8o]. Mercure Van Helmont, né en 1618, près de Bruxelles, mort en 1699, fils et disciple de Jean-Baptiste Van Helmont, mort à Vienne en 1644, appliqua le mysticisme à l'étude de la nature. Ami du kabbaliste Knorr de Rosenroth, il fut en quelque sorte le continuateur de Paracelse, voyageant beaucoup à l'imitation de son type et passant la majeure partie de sa vie en Allemagne, en Italie et en Angleterre. Son système [Seder Olam, sive ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ philosophicæ per unum in quo sunt omnia, 1693, in-12] emprunté pour la partie spéculative au néo-platonisme et à la kabbale, plus théosophique encore que mystique, est pourtant pris dans l'essence même du spiritualisme chrétien. Quant à sa théodicée et à sa monadologie, qui ont précédé celles de Leibniz, on dirait qu'il les a soumises à l'appréciation de ce philosophe plutôt qu'il ne les a transmises à son imitation, tant elles sont élémentaires.

Appuyé de la sorte par le spiritualisme mystique et par le spiritualisme théologique, l'idéalisme de Descartes, si gravement qu'il fût compromis par le panthéisme émané de lui sous deux formes imposantes, semblait assuré d'obtenir l'empire des esprits, lorsque l'opposition que lui

fit un philosophe anglais vint lui disputer ce règne avec un succès beaucoup trop facile et trop général.

LE SENSUALISME. — LOCKE.

Locke, médecin distingué, ami politique du comte de Shaftesbury, commissaire du commerce et des colonies [né en 1632, mort en 1704], fut encore un de ces enfants de Descartes qui, par l'admiration même qu'ils professaient pour leur maître, se crurent obligés de combattre ses erreurs et qui trouvèrent dans les lumières reçues de lui le moyen de le faire avec autorité.

Ce furent bien les pages de Descartes qui éveillèrent la pensée de Locke comme celle de Malebranche : du moins cette pensée est cartésienne dans ses connaissances fondamentales, celle du moi, celle de Dieu et celle du monde extérieur. Ces connaissances sont intuitives, dit Locke. Quand nous ressentons de la douleur, nous ne saurions douter que nous sommes. Pour l'existence du monde extérieur, il est inutile d'en appeler avec Descartes à la véracité de Dieu, on la trouve dans cette évidence qui nous arrive par les sens. Quant à l'existence de Dieu, la pensée de notre moi, qui n'est pas d'éternité, ne pouvant venir de la matière, est une preuve de notre création par un être pensant qui existe d'éternité.

Locke est encore cartésien dans la théorie si essentielle de la substance et de ses deux formes, corporelle et spirituelle, ayant pour caractère l'une l'étendue, l'autre la pensée. Il trouve que cette distinction a besoin d'être complétée ou mieux motivée ; mais il la suit, tandis que les travaux de Gassendi, de Malebranche et de Bacon, pour lesquels il pouvait avoir plus d'inclination, lui sont à peine connus.

Mme Guyon ; en Angleterre, région féco
çons de Pordage, dans ceux d'un co
de Cudworth, Henri More [V. ci-de
lemagne dans ceux de Poiret et d

Poiret, né en 1646, mort en 17
le cartésianisme lui offrait d
trine de l'influence de Dieu
point directe et immédiat
celui-ci est privée de t
aussi fortement contre
de la foi et ceux de
ma et malo... Met ., il
Œconomie divin .a pensée et
collatæ. 1707,
près de Bruxe .uvres, l'origine, la réa-
Baptiste Van .os connaissances.
le mysticism les deux premiers, des notions
Knorr de , il lui arrive malheureusement de
teur de .nné dans un faux sens et d'opposer à
son typ des arguments qui ne l'atteignent pas. En
magn .artes, dans ses réponses à Hobbes et à Gassen-
Olar montré en quel sens il admettait des idées:
phi .s n'apportons pas en venant au monde des idées
e .es constituées dans notre esprit, mais nous naissons
.c la faculté de les avoir. » De cette définition Locke ne
.nt nul compte. Ce même Herbert de Cherbury qu'on
.ite d'ordinaire comme un des premiers libres penseurs
de son pays, ayant donné pour caractères des idées innées
leur universalité et leur primordialité, Locke se borne à
montrer que certaines idées et certains principes aux-
quels on attribue ces deux caractères ne les ont pas,
puisqu'on ne trouve pas dans les enfants, les sauvages
et les idiots, les notions morales ou spéculatives quali-
fiées de cette façon. Il ajoute ainsi au tort de prendre
la question dans un faux sens, et à celui de vouloir la

…e méthode aussi exclusive que celle de …ort non moins grave de la trancher …ncomplète. En effet, les idiots sont …ts, ainsi que les sauvages, ont …ulté de se mettre en posses… en vertu de la sponta…dinaire de leur esprit. …endement humain la …n avis elles ne lui …ent de ces deux …issance des qua…érieurs, et la percep… …e sens intérieur et donne …nt. De même que toutes nos … sources, elles sont de deux classes: …ées directement de la sensation et de la …u composées, c'est-à-dire mêlées d'idées re…s objets des sens et d'idées nées des opérations de …ntendement sur des idées simples. Les premières, qui représentent les qualités primaires et qui ont une réalité objective, arrivent à l'âme comme à une *table rase*. En effet Locke reprend pour son compte cette vieille hypothèse qui fait abstraction de toutes les tendances actives et de toutes les dispositions primordiales qu'a l'âme à se développer plutôt de telle manière que de telle autre, ainsi que de ce sentiment de sa propre existence qu'elle apporte évidemment à la conception de sa première idée. Ce dernier fait montre aussi combien est contestable la priorité que Locke assigne aux idées sensibles, celle du moi, qui n'est pas donnée par la sensation, entrant nécessairement dans la première sensation. En effet c'est en vain qu'il leur revendique l'antériorité à titre d'idées simples, puisque l'histoire du développement intellectuel du genre humain montre au contraire, comme celle du développement de l'individu, que partout ce sont les idées

Cependant, s'il se rend à la supériorité générale de Descartes, à la fermeté de sa méthode et à la clarté de sa pensée, il s'attache à combattre son enseignement sur les idées innées qui lui semble fausser l'étude des facultés de la connaissance et celle de l'emploi qu'il convient d'en faire. Dans le même pays où Descartes s'était retiré librement pour écrire ses méditations sur ce problème, Locke, pendant un exil forcé, composa son *Essai sur l'entendement humain*, pour en réfuter les erreurs. La première idée de cette œuvre lui était venue pendant un débat philosophique dont la stérilité semblait tenir à l'ambiguïté des termes. Pour mieux faire, se dit-il, il fallait au préalable examiner la capacité de la pensée et la portée de sa compréhension.

Il examine en effet, en quatre livres, l'origine, la réalité, les limites et l'usage de nos connaissances.

Traitant d'abord, dans les deux premiers, des notions innées et des idées, il lui arrive malheureusement de prendre le mot *inné* dans un faux sens et d'opposer à cette innéité des arguments qui ne l'atteignent pas. En effet, Descartes, dans ses réponses à Hobbes et à Gassendi, avait montré en quel sens il admettait des idées: « nous n'apportons pas en venant au monde des idées toutes constituées dans notre esprit, mais nous naissons avec la faculté de les avoir. » De cette définition Locke ne tient nul compte. Ce même Herbert de Cherbury qu'on cite d'ordinaire comme un des premiers libres penseurs de son pays, ayant donné pour caractères des idées innées leur universalité et leur primordialité, Locke se borne à montrer que certaines idées et certains principes auxquels on attribue ces deux caractères ne les ont pas, puisqu'on ne trouve pas dans les enfants, les sauvages et les idiots, les notions morales ou spéculatives qualifiées de cette façon. Il ajoute ainsi au tort de prendre la question dans un faux sens, et à celui de vouloir la

trancher par une méthode aussi exclusive que celle de l'observation, le tort non moins grave de la trancher par une observation incomplète. En effet, les idiots sont hors ligne et les enfants, ainsi que les sauvâges, ont précisément partout la faculté de se mettre en possession des vérités dont il s'agit en vertu de la spontanéité naturelle et de l'activité ordinaire de leur esprit. Locke est loin de contester à l'entendement humain la faculté d'acquérir ces idées; mais à son avis elles ne lui adviennent que par l'expérience et émanent de ces deux sources : la sensation, qui donne la connaissance des qualités sensibles au moyen des sens extérieurs, et la perception des actes de l'âme, qui est le sens intérieur et donne les idées qui s'y rapportent. De même que toutes nos idées émanent de deux sources, elles sont de deux classes: simples et émanées directement de la sensation et de la réflexion, ou composées, c'est-à-dire mêlées d'idées reçues des objets des sens et d'idées nées des opérations de l'entendement sur des idées simples. Les premières, qui représentent les qualités primaires et qui ont une réalité objective, arrivent à l'âme comme à une *table rase*. En effet Locke reprend pour son compte cette vieille hypothèse qui fait abstraction de toutes les tendances actives et de toutes les dispositions primordiales qu'a l'âme à se développer plutôt de telle manière que de telle autre, ainsi que de ce sentiment de sa propre existence qu'elle apporte évidemment à la conception de sa première idée. Ce dernier fait montre aussi combien est contestable la priorité que Locke assigne aux idées sensibles, celle du moi, qui n'est pas donnée par la sensation, entrant nécessairement dans la première sensation. En effet c'est en vain qu'il leur revendique l'antériorité à titre d'idées simples, puisque l'histoire du développement intellectuel du genre humain montre au contraire, comme celle du développement de l'individu, que partout ce sont les idées

synthétiques, complexes et par conséquent plus ou moins confuses qui sont les premières, et que les idées plus simples et plus claires ne sont que les fruits de cette analyse, fille de l'attention et de la réflexion.

Le troisième livre, consacré à l'étude du langage pris dans ses rapports avec la pensée, montre d'abord comment se forment les termes généraux. Il prouve que ce qu'on appelle général et universel est l'œuvre de l'entendement ; que les noms des idées simples ne peuvent être définis ; que ceux des idées composées doivent l'être, et que la raison offre des remèdes contre l'imperfection et l'abus du langage. A ce sujet Locke ne tombe dans aucune des exagérations où donnent plusieurs de ses continuateurs, imaginant que la science elle-même n'est qu'une langue bien faite, et confondant ainsi l'image avec l'objet même qu'elle représente.

Au quatrième livre, où il traite de la *connaissance*, Locke n'admet dans celle-ci que deux degrés, l'intuition et la démonstration. Il réduit ainsi la réflexion à un rôle presque nul et propre au plus à produire l'opinion. Quoiqu'il admette la certitude quant au monde extérieur, au moyen d'une évidence qui nous met au-dessus du doute, il compromet cependant un peu l'existence de ce monde en attribuant à la connaissance que nous en avons le caractère démonstratif qu'a pour lui l'idée de Dieu et en lui refusant le caractère intuitif qu'il accorde, docile pour Descartes, à celle que nous avons de notre existence. Je pense, je raisonne, je sens : aucune de ces choses n'est plus évidente que mon existence, et quand même je doute, ce doute m'est une preuve que je suis. Tel est son argument. De plus, si nous savons que nous sommes, nous savons qu'il est un être éternel, puisque le néant ne saurait rien produire, et comme la matière ne saurait penser, l'être éternel est l'Intelligence suprême, et l'immatérialité de la nôtre est démontrée.

Comme les précédents, ce livre est plein d'instruction, brillant de clarté, riche d'observations ingénieuses et délicates, toujours à la portée de tous les bons esprits, plein de sentiments honnêtes, et propre à donner aux études de psychologie et de logique une impulsion non moins forte que les *Méditations* de Descartes.

Locke possédait les sciences physiques et mathématiques, et comme Descartes il professait une haute estime pour la religion et les sciences morales. Il faut ajouter que des écrits remarquables sur ces matières appuyèrent l'influence de son principal ouvrage, qu'il corrigea sans cesse et enrichit d'un appendice, De la conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité. Outre ce travail destiné à corriger quelques erreurs de Malebranche, il réfuta le principe de ce dernier, *Que nous voyons tout en Dieu*. Sa *Lettre sur la tolérance*, écrite en 1689, à un théologien opprimé de Hollande, Limborch, de l'école des Arminiens, dictée par les sentiments les plus purs, offrit des leçons acceptables partout, même avec ses allusions aux dragons du fils aîné de l'Eglise. L'Essai sur le gouvernement civil [Londres, 1690] exposa nettement devant l'Europe ces principes de la révolution de 1689 qui devaient venir modifier successivement toutes ses institutions, et il valut à l'auteur l'honneur d'être consulté sur les lois de la Pensylvanie. Le traité *De l'éducation des enfants* [Londres, 1693], bientôt traduit en français, ouvrit en pédagogie une ère nouvelle par ces maximes que devait illustrer, en les exagérant, un des plus grands réformateurs du dernier siècle.

Le caractère honorable de Locke, sa position dans le monde, sa piété sincère, constatée par ses commentaires sur S. Paul et sa mort si chrétienne, la variété de ses connaissances et l'élégance de sa diction, disposèrent tout le monde en faveur de ces écrits. Il n'en fut pas ainsi de celui qui est intitulé, *Le christianisme raisonnable*, et qui

semblait avoir pour but direct d'exposer à son pays les principes religieux auxquels le gouvernement désirait qu'on se réunît, comme son Essai de politique exposait les principes sociaux de cette révolution. Loin de s'y concilier tous les suffrages, l'auteur fut accusé de socinianisme, et quand on vit Toland le suivre dans son *Christianisme sans mystères*, l'évêque de Worcester le combattit avec feu. Et on doit le dire, si le but du principal ouvrage de Locke est de montrer la nécessité de la foi; s'il y déclare nettement que nous n'aurons jamais de véritable philosophie de la nature, ne sachant rien de certain ni sur les esprits ni sur les corps, ce livre offrait cependant de graves inconvénients. Tout y est clair et net, mais il y manque deux qualités essentielles en matière de spéculation philosophique, la profondeur et l'élévation. Locke y distingue la philosophie d'après l'ancienne division, en physique, éthique et logique; mais ce qu'il traite avec un peu d'étendue n'appartient qu'à la logique et il ne touche à la morale que pour professer un empirisme, disons même un sensualisme incompatible avec la pureté de cette science. Son empirisme est d'autant plus périlleux qu'il est plus ouvertement la doctrine, le but même du livre, et qu'il s'y produit sous des formes plus lumineuses, plus honnêtes, plus séduisantes. On paraîtrait sévère en disant qu'il n'y avait pas dans le siècle de plus grande mission que celle de le combattre, et cependant ce sont précisément ses continuateurs qui le prouvent. Sans doute la philosophie avait le droit de ne pas adopter Descartes, ni Malebranche, ni Spinoza; de ne reconnaître pour ses oracles ni les théologiens, ni les mystiques, ni les sceptiques du cartésianisme; mais après cette publication de Locke elle eut évidemment le devoir d'ajouter un grand nom à ceux qu'il ne fallait pas choisir pour guides.

C'est ce devoir que vinrent remplir Henri Lée, Jean

Norris et D. Brown, le premier, dans son Antisceptiscisme ou Remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke; le second, dans la Théorie du monde idéel ou intellectuel; le troisième dans son écrit, The procedure, extent and limits of human understanding.

C'est ce devoir que vint remplir surtout un autre compatriote, un ami et une sorte d'élève de Locke, le comte Antoine Shaftesbury [né en 1671, mort en 1713], qui combattit sans doute les théologiens intolérants, et se fit par là une réputation d'esprit fort, mais qui se montra adversaire constant du sensualisme de Locke, des mauvais penseurs, des naturalistes absolus et de la morale égoïste [Several letters. — The moral. — Characteristics of man. 3 vol. in-12].

Cumberland, Wollaston et Hutchinson secondèrent cette œuvre comme moralistes. La mission de combattre la métaphysique de Locke était réservée à Leibniz.

CHAPITRE X.

LE RÈGNE DU SENSUALISME, DU SCEPTICISME ET DU SENS COMMUN EN PHILOSOPHIE; DU NATURALISME, DU RATIONALISME ET DU DÉISME EN RELIGION.

[De Leibniz à Reid. 1700 à 1790.]

LE SPIRITUALISME ÉCLECTIQUE. — LEIBNIZ.

C'était une grande et belle mission que celle de prendre la philosophie avec toutes les lumières que Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza et Locke avaient répandues sur ses problèmes, de la délivrer de toutes les aberrations dont ils avaient embarrassé sa marche et de la faire avancer désormais dans ses vraies voies. Cette mission, que Bossuet et Fénelon avaient indiquée, Leibniz la conçut avec toute la puissance de son génie et s'y appliqua avec toute l'ardeur de son imagination.

Né à Leipzig l'an 1646, élevé au gymnase et à l'université de cette ville, Leibniz nourri dès sa précoce jeunesse de Platon, d'Aristote, de Keppler, de Galilée, de Bacon et de Descartes, se lia à Nuremberg, aussitôt qu'il eut pris le grade de docteur en droit à l'université d'Altdorf, avec quelques paracelsistes et suivit leurs travaux de

chimie avec enthousiasme. Dès qu'il fut devenu conseiller de justice de l'électeur de Mayence par la protection de l'un d'eux, le baron de Boinebourg, il publia son premier travail de Philosophie, le traité de Nizolius, précédé d'une dissertation sur le style philosophique, et proposa ses idées de réforme sur l'étude du droit. Il se préoccupa en même temps de la conciliation ou plutôt de la fusion du catholicisme et du protestantisme. Il composa deux traités de physique spéculative, l'un pour l'académie des sciences de Paris, sur le *mouvement abstrait*; l'autre pour la société royale de Londres, sur le *mouvement concret*, afin de commencer dans les études exactes la même réforme qu'il commençait dans celles de la jurisprudence et dans la théologie. C'était révéler à la fois toute l'étendue des ambitions un peu exaltées de son esprit et préluder à la multiplicité trop variée de ses futurs travaux. Son commerce avec les Rosecroix de Nuremberg l'avait familiarisé avec les espérances les plus chimériques. Son séjour à Paris et à Londres, où il alla suivre ses mémoires, ne modéra guère ce vol du génie, peu tempéré même par les fonctions de bibliothécaire qu'il accepta à Hanovre, en 1677. L'obligation d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick l'entraîna même à toutes sortes de recherches, de voyages, de correspondances et d'affaires politiques, qui étaient encore plus propres à le détourner de ses travaux scientifiques qu'à développer ses brillantes facultés. Il trouva bien le temps de s'occuper de tout, physique, mathématiques, exploitation métallique, histoire, droit public, philosophie et théologie. Il trouva même, comme il l'avait annoncé dans une lettre trop pleine du sentiment de sa valeur [du 26 mars 1673. *Œuv. allem.* I, 277], le temps de faire des découvertes, de dépasser ses prédécesseurs, de marcher de pair avec les meilleurs journaux et les plus savantes académies, et celui d'en fonder lui-même. En effet, les *Acta eruditorum* et l'Académie de

Berlin, dont il eut la présidence, étaient son œuvre. Et il projeta celle de Vienne, créée de nos jours, comme il fit pressentir la conquête de l'Egypte par la France, tentée au début de ce siècle. Ce fut à ce point que rien ne semblait échapper à son vaste et bouillant génie, fait pour régner sur les intelligences et aspirant à cet empire. Il correspondait à cet effet avec les premiers d'entre les maîtres de la science et de la religion comme avec les plus grands princes, avec Fontenelle et Bossuet comme avec Charles VI et Pierre le Grand, acceptant volontiers titres, honneurs et pensions, sans en tirer ni vanité ni embarras, toujours persuadé qu'il était fait pour tout dominer comme pour aplanir toutes les difficultés. Cependant aucune de ses plus grandes conceptions ne fut réalisée, et il manqua sa mission à force de vouloir l'étendre au delà de ses limites naturelles. Le dessein favori de sa jeunesse et de toute sa vie était la rédaction d'une *Encyclopédie* de toutes les sciences exactes, d'une *Caractéristique* ou d'une *Langue* universelle, Pasigraphie. Ce dessein il ne le réalisa jamais, mais l'idée en présidait à toutes ses aspirations philosophiques et, à l'en croire, l'œuvre devait comme moyen d'invention et d'appréciation remplacer le grand art de Lulle, ses signes offrant tous les avantages de ceux de l'arithmétique et de l'algèbre. Ami de quelques théosophes, de Knorr et de Van Helmont, il assimilait lui-même cette Caractéristique à la Kabbale ; toutefois il devait s'y borner à la connaissance des vérités éternelles, universelles et nécessaires, à l'exclusion des notions empiriques. Dans tous ses travaux de philosophie, sa pensée méconnut la nature des choses au point de prétendre donner à cette science l'exactitude des mathématiques et mettre fin à la diversité des écoles. Il voulait régler la théologie elle-même avec une égale précision.

Pour tout cela il fallait de nouvelles méthodes. C'était sa mission, disait-il, d'en inventer pour les diverses études

et d'y ouvrir des voies nouvelles. Car le cartésianisme n'était pour lui que l'*antichambre* de la véritable philosophie, et il avait la prétention de démontrer son système géométriquement. Nous l'avons déjà dit, la théologie et la métaphysique, devaient comme la morale et la physique, comme toutes les autres sciences, se plier à la méthode mathématique et se présenter sous la forme indubitée d'une sorte de calcul [V. Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer. — Meditationes de cognitione, veritate et ideis. — De scientiâ universali, sive de calculo philosophico.]

Cette confiance tenait à une véritable confusion entre la vérité logique ou la possibilité rationnelle et la réalité. Voici comment. Pour Leibniz toute idée possible est vraie, le possible tendant de toute nécessité à l'existence. Or, est possible toute idée qui n'implique pas contradiction. Donc la multitude des possibles est infinie et cette multitude même n'en a pas permis la réalisation dans la création du monde. Aussi la vérité absolue n'est-elle que dans les *abstraits* et nullement dans les *concrets*. Les derniers abstraits, les derniers produits de l'analyse sont les dernières raisons de ce que nous concevons, les seuls vrais éléments de nos idées. Le *possible* est avant *l'actuel*, l'abstrait avant le concret, la notion universelle avant la représentation singulière, et les lois de la logique pure s'identifient ainsi avec les lois de la nature.

L'idéologie de Leibniz se fonde essentiellement sur les vérités nécessaires, qui ont leur fondement dans l'âme elle-même et dont la certitude ne repose pas sur l'expérience. En s'établissant dans ce centre, le philosophe prétend aisément débarrasser le rationalisme cartésien de ses hypothèses, y compris celles de Malebranche. « Nous n'avons pas besoin de voir tout en Dieu, dit-il ; la vérité est que nous voyons tout en nous et dans nos âmes : c'est une chose inconcevable que je pense par les idées d'au-

trui. Par la connaissance que nous avons de l'âme, nous connaissons l'être, la substance, Dieu-même. »

Ainsi les principes de la connaissance sont en nous; que nous les ignorions ou non, nous sommes obligés d'admettre dans l'âme des connaissances *virtuelles* qui n'attendent qu'une occasion pour devenir des connaissances *réelles*. Aussi les moindres de nos sentiments, que nous les percevions ou non, sont pour l'explication des phénomènes de l'âme aussi importants que les atomes pour celle de la nature: ils se trahissent par leur manifestation, les passions et les actes qui en jaillissent, si bien que pour être obligés d'y croire il n'est nullement besoin que nous sachions les choses innées dans l'âme. « Les idées et les vérités nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent insensibles, qui y répondent. »

De même qu'il rectifie ainsi en idéologie Descartes et Malebranche, Leibniz tient à rectifier Locke du même coup. Dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il suit le sensualiste anglais pas à pas, moins pour critiquer que pour améliorer ou compléter sa pensée. « L'*Essai* de Locke est pour lui un des plus beaux ouvrages, et s'il publie le sien, c'est pour procurer une entrée plus favorable à ses pensées en les mettant en si bonne compagnie. Ajouter quelque chose à ce que Locke a donné est plus facile que de commencer à nouveaux frais en tout. » Toutefois cette bienveillance n'empêche pas la critique. « En gros, Locke est dans le système de Gassendi, qui est au fond celui de Démocrite. Il est pour le vide et pour les atomes. Il croit que la matière pourrait penser [Allusion à sa fameuse querelle avec l'évêque de Worcester], qu'il n'y a point d'idées innées, que notre esprit est une *tabula rasa*, et que nous ne pensons pas toujours. Il enrichit ce

système par mille belles réflexions... Nos différences sont sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme elle-même est vide comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit selon Aristote; et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et avec ceux qui prennent dans ce sens le passage de S. Paul sur la loi de Dieu écrite dans les cœurs [Rom. II, 15]. Les stoïciens appelaient ces notions *prolepses*, les mathématiciens les nomment *communes*. Scaliger les nommait *semina æternitatis* ou *zopyra*, comme qui dirait feux vivants, traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil. Et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires. La question est de savoir si toutes les vérités dépendent de l'expérience, ou s'il en est qui ont encore un autre fondement. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles... Aussi notre habile auteur, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées prises dans un certain sens, avoue pourtant au second, que les idées qui n'ont point leur origine dans la sensation viennent de la réflexion. Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous *être*, *unité*, *substance*, *durée*,

changement, *action*, *perception*, *plaisir* et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement, quoiqu'ils ne soient pas toujours aperçus, à cause de nos distractions, pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend? »

Leibniz, en combattant son illustre adversaire, tient surtout à bien établir le fait, que les sens ne sont pas la source première de nos connaissances. Ils ne nous donnent point, dit-il, ce que nous portons déjà avec nous. Or cela est considérable et il y a beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes. Il n'existe pas dans la nature d'intelligence, même d'enfant qui ne soit que du papier blanc; il n'y a pas dans la nature humaine de table rase. Qui prétend que l'âme est une table rase, nie la liberté et la spontanéité de l'âme. Vous dites, qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens, d'accord, si ce n'est l'intelligence elle-même.

Cet argument si célèbre, si répété, serait plus brillant que juste s'il n'était qu'un jeu de mots, et il le serait s'il ne prenait le mot *intelligence* en deux acceptions différentes. Or c'est bien ce qu'il fait, car sans cela il ne pourrait dire que l'intelligence est dans l'intelligence. Aussi Leibniz insinue-t-il plus qu'il ne dit explicitement. Il veut dire qu'en outre de ce qui entre dans l'intelligence au moyen des sens, il y a sa spontanéité, sa libre activité. Mais cette idée si juste, il l'altère un peu. Revenant à la vieille image d'Averrhoès, il appelle l'âme un marbre où se trouvent d'avance toutes les formes qu'y dévoilera la main de l'artiste. Puis, d'après ce principe de théosophie, Qu'il ne se développe dans les choses que ce qui s'y trouve engermé, il ajoute qu'il faut distinguer dans nos idées ce qui vient de notre nature interne. S'il n'y avait pas dans notre âme des perceptions internes répondant

aux objets externes et s'accordant avec les propriétés de ces objets, nos idées ne seraient que des illusions.

C'est là une explication empruntée à cette harmonie préétablie si chère à l'auteur, et qui n'a guère plus de valeur que cette hypothèse. Mais il rentre dans une voie meilleure lorsqu'il ajoute que la raison dernière de la vérité des principes innés est en Dieu, source de toutes les vérités nécessaires et éternelles, comme l'avait déjà dit Descartes, après tant d'autres. C'était là dans tous les cas, la plus pure réhabilitation possible du spiritualisme compromis par Locke.

Ce spiritualisme réhabilité contre Locke en idéologie, il fallait le rétablir contre Spinoza en ontologie et combattre du même coup le panthéisme théologique de Malebranche, ainsi que l'école atomistique de Gassendi. C'est ce que Leibniz entreprit dans sa *monadologie*, cette hardie théorie de la nature des substances qui a tant agité les écoles et tant avancé la question, malgré ses profondes aberrations. La vicieuse définition de la substance par Descartes ayant eu des conséquences si fâcheuses dans les systèmes émanés du sien, Leibniz s'attacha à donner une idée plus pure de cette notion. Elle implique, selon lui, celle de force active tendant sans cesse à entrer en action. [De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ.] Entre l'idée, qui n'est pas une substance, et l'atome, qui n'est pas une idée, il y a un milieu qui participe de l'une et de l'autre, la monade. Ainsi on peut expliquer mécaniquement l'élasticité par la pesanteur de l'éther, mais la dernière raison de tout mouvement est la force primitivement communiquée à la création. Cette force est partout, présente dans tous les corps, vertu d'action inhérente à toute substance. Les substances créées ont reçu de la substance créatrice, de la monade absolue, la faculté d'agir chacune à leur manière. Le système du vide et des atomes, qui prend la ma-

tière comme un ensemble de parties infiniment divisibles et passives, ne suffisant pas pour expliquer l'existence des corps, il faut en revenir aux *entéléchies* d'Aristote et aux *formes substantielles* des scolastiques. Il faut les considérer comme des forces primitives créées avec le monde, des unités réelles et absolues, des points métaphysiques exacts comme le point mathématique, réels comme le point physique, analogues aux âmes faites à l'image de Dieu et allant de perfection en perfection, conduites par leur créateur comme des êtres moraux, mais d'une nature inférieure, et traitées de lui comme des machines impérissables passant par ce qu'on appelle les phénomènes de la vie et de la mort, de métamorphose en métamorphose. Corps et esprits, les uns et les autres marchent d'ailleurs d'accord en vertu de rapports nécessaires et par les lois d'une harmonie préétablie, toutes choses ne pouvant se développer qu'organiquement, selon leur essence et d'après la *prédélinéation* qui préside à la force active qui leur est innée. [De ipsâ naturâ, 1698.]

La monade des monades, Dieu, comme on voit, joue le grand rôle dans la pensée de Leibniz. Sa *théologie* a non-seulement l'ambition de concilier les différentes confessions de la Réforme, mais le principe d'autorité ecclésiastique et le principe de liberté évangélique : le catholicisme et le protestantisme. [Discours de la conformité de la raison avec la foi. — Correspondance avec Bossuet et Pélisson. — Exposition par un protestant de la doctrine de l'Eglise catholique pour rétablir la paix de l'Église. Imprimée sous le titre de *Système théologique* de Leibniz.]

Leibniz embrasse, en effet, dans ses études la théologie de tous les âges et celle de tous les partis, la théosophie et la mystique comme la scolastique. Mais c'est l'homme pratique, le réformateur de toutes les sciences, le correspondant des princes et des prélats qui professe cette théologie fusionniste et positive; ce n'est pas le philo-

sophe. Celui-ci est assez libre penseur et grand rationaliste. Pour lui la lutte de la révélation contre la raison serait une lutte de Dieu contre Dieu. La raison a droit d'appréciation sur les doctrines de la religion, doctrines qui doivent essentiellement donner des règles de conduite et former la jurisprudence des lois du royaume de Dieu, ainsi que le fait le christianisme. Ce qui paraît incontestable à Leibniz, ce sont les vérités de la religion naturelle. Il admet d'ailleurs des mystères qui passent la raison, et ne prétend nier ni comprendre l'infini, soit en Dieu, soit dans les créatures. Il reçoit même les miracles entendus comme parties intégrantes de l'ordre de la nature et des desseins éternels : ce sont des miracles permanents, ceux de la grâce surtout. Cependant, en sa qualité de philosophe, il ne peut se convaincre de la nécessité absolue d'une révélation positive, et, à son avis, « qui pratique la religion naturelle peut se passer de la religion révélée; la prière et les exercices du culte, si utiles qu'ils soient, ne sont point nécessaires. » Il se permet même à ce sujet la plaisanterie en style familier. « Dieu nous a mis dans le monde pour agir suivant sa volonté, et non pas pour lui faire des harangues et des compliments. » D'autres fois, exagérant en sens contraire, Leibniz déclare que quiconque en théologie ne tient pas le langage de la scolastique, s'exprime sans exactitude. Dans ces moments, il fait le plus grand cas et le plus grand profit des écrits de S. Thomas d'Aquin.

En général, il y a dans le correspondant de Bossuet de grandes variations, selon le progrès des années, et de grandes différences, suivant qu'il parle théologie en métaphysicien ou en conciliateur des divers communions. Le fait est qu'il met au-dessus de tout la métaphysique, « qui fournit des principes à toutes les sciences, à la théologie et à la morale, comme à la physique et à la logique. »

Les parties les plus brillantes de sa théologie, c'est d'abord la révision des anciennes preuves de l'existence de Dieu, c'est ensuite sa *théodicée*, qui n'est au fond qu'un chapitre de sa cosmologie et qui aboutit à sa célèbre théorie connue sous le nom d'*optimisme*. En effet, la plus haute solution qu'il trouve au vieux problème de la présence du mal [physique, moral et métaphysique] dans l'œuvre d'un créateur qui joint à l'intelligence suprême la bonté absolue, c'est celle-ci : dans la multitude infinie des mondes possibles et pour lesquels tous les possibles aspiraient dans la pensée de Dieu à la réalité, il a produit le meilleur, celui qui présente le plus grand nombre de réalités possibles dans son ensemble. Pour ce qui est d'un monde parfait, Dieu ne pouvait pas même le vouloir, l'imperfection étant nécessairement la nature du créé. « Dieu ne pouvait pas lui donner tout, dit-il, sans en faire un Dieu, » mot qu'il ne faut pas chicaner.

De toutes les conceptions de Leibniz, il n'en est pas qui ait été l'objet de plus de débats que cette théodicée provoquée par la dialectique de Bayle, et il n'en est guère de plus poétique ni de plus métaphysique en même temps.

Ce qui frappe dans tout ce qu'on peut appeler la philosophie de Leibniz, ce n'est pas le rôle si considérable qu'y joue la *théologie*, car elle a cela de commun avec celles de Descartes, de Newton, de Malebranche, de tous les penseurs éminents de l'époque, c'est l'élévation où elle porte toutes les questions. Il ne faut pas néanmoins s'en dissimuler les lacunes ni les imperfections. Une des plus remarquables, c'est la faiblesse de la *pneumatologie* en général et celle de l'anthropologie en particulier, dépouillée qu'elle est de la liberté par l'harmonie préétablie. Ce qui explique toutefois ces taches dans un ensemble si lumineux et ce qui doit faire apprécier cet ensemble avec une grande réserve, c'est cette circonstance souvent déplorée par Leibniz, qu'il n'a pas eu le loisir d'exposer un

système, une doctrine d'ensemble. En effet, il a beaucoup écrit, dans trois langues différentes, sur toutes les sciences, et ses pages les plus importantes sur la philosophie ont presque toutes été provoquées par des circonstances de polémique, tandis que ses travaux d'office et de longue haleine étaient dus à l'histoire. De là vient qu'il a parfois donné des hypothèses pour des solutions, et n'a pas cultivé, tant s'en faut, tout le domaine qu'avait mesuré sa jeune audace. Cette infortune lui est d'ailleurs commune avec les plus éminents d'entre ses prédécesseurs et ses successeurs, et il n'en est aucun d'eux qui ait, plus que lui, reculé les limites de ce domaine et l'ait éclairé autant des flammes de son génie. L'antiquité n'a eu qu'un seul Platon, le monde moderne qu'un seul Leibniz [V. ses Œuvres, édit. de Dutens, Genève, 1768, 6 vol. in-4°. — Leibnitii opera philosophica ed. Erdmann. 2 vol. Berol. 1840.4. Vie de Leibniz, par Guhrauer, 2 v. in-8°].

INFLUENCE ET ÉCOLE DE LEIBNIZ. L'ÉCLECTISME ALLEMAND. — WOLFF. BAUMGARTEN. MEYER. CROUSAZ. THOMASIUS. BUDDEUS. WALCH.

Écrivant dans la langue qui avait le plus de vogue, avec une grande élévation et au nom de la science la plus étendue; correspondant sur les plus hautes questions avec les hommes les plus éminents de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne; redressant en toute chose les aberrations les plus considérables, Leibniz exerça sur la pensée contemporaine une action plus profonde et plus étendue que n'avait fait jusque-là aucun philosophe. Et de lui date une ère nouvelle dans l'Europe pensante.

Toutefois, le système qu'il opposa au sensualisme de

Locke, au scepticisme de Bayle et à l'idéalisme de Descartes; ce spiritualisme qui s'appuyait sur celui de Bossuet et de Newton, et qui était pris dans les entrailles mêmes de la grande foi du siècle, succomba partout, même en son pays, devant des adversaires inférieurs en raisons comme en génie. Et si bien marqué que soit son passage dans la spéculation contemporaine et dans celle de la postérité, dès avant sa mort commence le règne de cet ensemble de doctrines, toutes opposées aux siennes, que nous allons rencontrer tout à l'heure. Un instant ses disciples immédiats soutiennent son enseignement en Allemagne, mais non sans le modifier au point de le croire le leur.

A leur tête marcha un esprit fécond et clair, Wolff, né à Breslau, en 1679, destiné à la théologie, élevé dans l'amour de la méthode mathématique de Descartes, et la professant à Halle, où il fut subjugué par l'ascendant de Leibniz. Moins soucieux que ces deux maîtres de faire accepter ses idées aux théologiens, Wolff, qui pécha toujours par une immense exagération de son mérite, se fit dans l'opinion pieuse de la plus théologique des universités allemandes des adversaires dont les alarmes facilement écoutées à Berlin, attirèrent la foudre sur la tête du philosophe, un bannissement immédiat. Cependant rappelé, avec éclat, de Marbourg, où il s'était retiré, Wolff exerça bientôt à Halle et dans l'Allemagne entière, en systématisant, en développant et en popularisant les idées de Leibniz, une influence prodigieuse. Les études de la théologie subirent sa méthode et son langage comme celles de la philosophie. Son vrai mérite, même aux yeux de ses compatriotes, ce ne fut pas cette sagesse avec laquelle il se bornait à professer Leibniz, car il se vantait lui-même du contraire et faisait sa part très grande, mais l'habile et patriotique emploi de la langue allemande alors si négligée pour la nôtre, même en Allemagne. Le fait est qu'il se borna à traduire Leibniz, en rejetant les plus étranges

de ses hypothèses [l'harmonie préétablie et la faculté de perception des monades] et en exposant ses propres idées d'une manière très sensée, achevant par ses ouvrages publiés en allemand et en latin de bannir les restes de scolastique latine [Pensées raisonnables sur les facultés de l'esprit humain, 1712 — sur Dieu, le monde et l'âme, et toutes choses en général, 1719 — sur les effets de la nature, 1723 — sur les desseins des choses naturelles. Logica, 1728. — Psychologia empirica, 1732. — Ontologia, 1730. — Cosmologia, 1731. — Psychologia rationalis, 1734. — Theologia naturalis, 1734 et 36. 2 vol. in-4°].

On pardonna à Wolff les verbeuses longueurs de sa méthode et l'opinion exagérée qu'il en avait lui-même. Ses erreurs en philosophie, l'harmonie préétablie qu'on taxa de fatalisme et qu'il désavoua, le principe de contradiction érigé en un principe suprême de connaissance, de simples notions, des définitions nominales prises pour des fondements de science et cette espèce de jactance qui caractérise son école, lui furent reprochées comme des erreurs en théologie. Elles l'eussent jeté dans le déterminisme et le spinosisme, s'il fût allé jusqu'au bout; mais il obtint faveur, grâces aux rigueurs dont il avait été l'objet et aux services réels qu'il rendait.

Ses disciples et ses partisans admirèrent, en les propageant, sa division de la philosophie en logique, ontologie, psychologie, cosmologie et théologie, et sa distinction de la psychologie en empirique et rationnelle, déchirement longtemps célébré et enfin apprécié comme il devait l'être. Ils mirent cependant avec raison la cosmologie immédiatement après l'ontologie, qui sans elle n'aurait pas de raison d'être.

A la tête de ceux qui sont connus encore, marcha Baumgarten [professeur à Halle et à Francfort-sur-l'Oder, mort en 1762], contemporain de Le Batteux et de Home, et créateur de l'esthétique, science pauvre à son début et

devenue une des plus riches depuis, par les travaux de Lessing et de Hegel. On doit remarquer aussi son élève Meyer, auteur d'une Méthode d'explication universelle, d'une Preuve de l'impossibilité que la matière pense, d'une Preuve de l'harmonie préétablie, cette hypothèse tant désavouée par Wolff et tant querellée par la théologie, et d'une Théorie nouvelle sur l'âme des bêtes, etc.

La philosophie de Leibniz, systématisée et popularisée par Wolff, se maintint ainsi dans les chaires d'Allemagne jusque vers la fin du dernier siècle, non toutefois sans rencontrer de nombreux adversaires parmi les théologiens.

Lange, professeur de théologie à Halle et un des représentants les plus distingués des tendances pieuses de Spener, en combattit les principes. Dans ses craintes, ils menaient à l'athéisme et au déterminisme, et il n'hésita pas à user de son crédit pour faire interdire l'enseignement de cette philosophie dans plusieurs écoles. D'autres se bornèrent à en montrer les défauts et les lacunes.

Crousaz, professeur de philosophie et de théologie, un des meilleurs d'entre les esprits éclectiques du siècle, en faisant de la méthode et des théories de Wolff une critique ingénieuse et solide, répandit sur l'esprit humain, la logique, l'esthétique et la pédagogique, des notions à la fois pures et profondes dans une série d'ouvrages publiés à Genève et en Hollande. D'autres encore maintinrent un éclectisme indépendant de Leibniz et de Wolff sous la bannière du mathématicien Tzschirnhausen, formé par Descartes et Spinoza; sous celle du moraliste Thomasius, d'abord zélé partisan de Pufendorff, puis défenseur obstiné du principe de l'amour raisonnable, transformation de l'amour de soi; sous celle de Buddeus, auteur d'*Institutions de philosophie éclectique*, de *Difficultés sur la philosophie de Wolff*, et d'une Modeste démonstration que ces difficultés subsistent; sous celle de Walch enfin, auteur d'un

Dictionnaire philosophique que Voltaire aurait pu consulter pour la composition du sien. [Leipz. 1726. 4e éd. 1775.]

En somme, le moment de la grande spéculation n'était pas arrivé pour l'Allemagne ; le seul homme de génie qu'elle eût compté jusque-là en philosophie avait écrit trop peu dans la langue de son pays. Or les nations n'ont de philosophie propre que dans leur langue.

L'IDÉALISME. — COLLIER. BERKELEY.

Le spiritualisme de Leibniz eut beaucoup moins d'écho en Angleterre, et quoique la Société royale de Londres eût mis le philosophe allemand au nombre de ses gloires, elle goûta peu la hardiesse de quelques-unes de ses solutions métaphysiques. Le génie positif du pays penchait vers ces trois directions : la théologie éclairée et fortifiée par la physique dans le sens de Bacon, de Newton et de Clarke ; l'indépendance de toute révélation, et enfin cette ligne moyenne entre la déférence théologique et la libre pensée qui distinguait le sensualisme de Locke. La majorité suivait cette dernière ligne, et deux théologiens philosophes s'attachèrent en même temps à combattre le matérialisme entrevu à travers les séductions du sensualisme. En lui minant le terrain sous les pieds, ils se flattaient de l'anéantir.

Arthur Collier [né en 1680, mort en 1732], d'une famille qui joignait la cure d'âmes aux priviléges du patronat de paroisse, conçut jeune une belle œuvre, un corps de science chrétienne assise sur les saintes Ecritures et conciliant la foi avec la raison. Le plus sûr moyen d'y arriver, il le trouva dans la cessation d'un dualisme pour lui plein de contradictions, l'existence substantiellement distincte de deux mondes, l'un spirituel, l'autre

matériel. Ce qui apparaît, se dit-il, ce qui est phénomène, est sans nul doute. Mais rien ne prouve que ce qui est intérieurement, dans le monde spirituel, soit aussi extérieurement et forme un monde matériel. Au contraire, beaucoup d'arguments établissent que le monde extérieur ou celui des corps, que toute cette antithèse entre l'esprit et la matière, n'existe pas en dehors du monde intellectuel. Elle existe bien en dehors de moi, puisqu'elle existe dans d'autres esprits que le mien, mais elle n'est pas comme substance propre en dehors de la création spirituelle. Ce n'est pas non plus à nous qu'elle doit son existence, dit Collier; car il ne va pas jusqu'à cet idéalisme subjectif qu'on a vu surgir plus tard : suivant lui, c'est par Dieu qu'elle est. Nos idées ne nous viennent nullement, comme le veut Locke, de perceptions externes; elles sont l'œuvre de Dieu, comme le monde dit extérieur. L'idée de Dieu même démontre que ce monde ne saurait être ce que veut le sensualisme ou le matérialisme. Le monde est l'œuvre de Dieu et l'effet d'une création continue [sur ce point Collier est cartésien]: Or, s'il était avec étendue, Dieu serait nécessairement avec étendue, ce qui est absurde. Aussi toute la création a son existence substantielle en Dieu comme le Fils de Dieu lui-même.

Cela fit accuser Collier d'arianisme et de spinosisme; mais sa piété, en le rassurant, le confirmait dans sa vue fondamentale; que la doctrine qui admet la matière avec des forces propres est hostile au christianisme.

Cette pensée fut aussi le point de départ de la théorie idéaliste bien plus développée et plus fortement arrêtée de Berkeley, grand admirateur de Locke et du sens commun, du moins à son début. En général Berkeley [né en 1684, mort en 1753] sut jeune encore rendre justice à tout le monde, célébrer Descartes, Malebranche, Toricelli, Leibniz et Newton, comme ils le méritaient, tout

en les réfutant plus d'une fois; entretenir des rapports intimes avec Addison, Steele, Swift, Pope, le comte de Peterborough et la cour, sans rien sacrifier de son indépendance de philosophe ou de prêtre; combattre sans irritation mais avec une grande énergie les libres penseurs et les matérialistes de quelque rang qu'ils fussent. Il proclame tout haut Spinoza le grand chef des incrédules modernes, et Shaftesbury, celui des railleurs du beau dogme de l'immortalité et des solutions d'un autre monde. Le matérialisme est pour lui la source des deux plus grandes plaies de l'intelligence, du scepticisme et de l'athéisme. Essentiellement platonicien et un peu théosophe, Berkeley est l'apôtre d'un immatérialisme spécial : s'il admet avec Locke la table rase ou l'origine de toutes les *idées* au moyen des sens, il admet avec Leibniz la puissance active de l'âme dans la naissance des notions, et avec Descartes la véracité de Dieu comme garant de la vérité des unes et des autres. Mais tout en tombant encore d'accord avec Locke sur ce principe, que nous ne percevons pas de substance au moyen de nos sens, qui ne peuvent nous amener que des sentiments et des idées, il se sépare de lui en établissant sa théorie sur les objets sensibles. L'idée de substance ne naissant en nous que de la perception de plusieurs sensations ou idées qui d'ordinaire se présentent ensemble, et qui alors sont prises pour un seul objet (one thing), il en résulte que ces objets ne sont autre chose que des combinaisons de qualités sensibles. Ce que les sens nous apportent, ce ne sont que des perceptions spéciales, isolées, celles de la vue, de l'ouïe, par exemple. Ces perceptions liées dans la nature se rappellent les unes les autres et deviennent par là comme les signes les unes des autres. Il en arrive que les mots qui les désignent sont pris quelquefois eux-mêmes pour elles et qu'on les considère comme actives, quoiqu'elles ne le soient nullement. Il en est de même

des combinaisons d'idées que nous appelons substances et qui n'ont aucune relation intime entre elles. Les substances sensibles sont des sensations isolées qui n'existent que dans notre âme : toute leur existence est d'être senties. Les sensations existent en d'autres comme en nous, mais il n'y a ni phénomènes ni combinaisons de phénomènes ailleurs que dans l'âme. Que dans le sens du vulgaire on parle de la réalité et de la substance des choses, on peut le souffrir; mais non pas que des philosophes attribuent aux objets sensibles une existence absolue, indépendante de l'esprit, soit celui de l'homme, soit celui de Dieu [All phænomena are, to speak truly, appearences in tbe soul or mind]. La vision en Dieu de Malebranche est une illusion du moment où elle prétend tenir des objets qui existent en dehors de nous. On favoriserait le scepticisme en assimilant la perception intellectuelle à la chose matérielle. Et en prenant pour une substance la matière à laquelle on attribuerait une existence externe ayant des qualités à elles, on tomberait dans le matérialisme. La matière n'est que ce qu'on croit exister en dehors de l'esprit et ce à quoi l'on attribue les qualités, les idées et les combinaisons qu'il conçoit. Elle n'est qu'une chimère; on ne peut dire ce qu'elle est, puisqu'elle n'est pas. Quand Leibniz lui prête des tendances, et Newton des attractions, ce sont là des tropes ou des obscurités à éviter dans la science. Si par le mot *nature* on entend autre chose que l'*enchaînement des effets et des sensations qui s'y suivent en vertu de lois générales,* autre chose que *ces effets et ces lois de Dieu,* on s'abuse par un vain mot qu'a imaginé le paganisme. Il est deux sortes d'existences, celles qui passent et celles qui subsistent. Ne sont substances que celles-ci. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autres substances que les esprits. Les corps sont de simples phénomènes. Ceux qui écoutent les sens en restent aux phénomènes et se persuadent qu'il n'y a pas autre chose.

C'est la condamnation du sensualisme. La raison seule conduit à la vérité, à la connaissance des substances, du monde spirituel. Il ne faut pas pour cela nier le monde sensible ; il faut seulement le mettre à sa place. Et Berkeley ne s'en fait pas faute. Au risque de fournir des armes bien dangereuses à quelques-unes des doctrines qu'il combat, il oppose au mécanisme de la physique matérialiste les hypothèses de la physique théosophique dont la valeur ne peut éblouir son esprit, mais qui sont pour lui de bonne prise allant à son but [The principles of human knowledge. — Alciphron. — Theory of vision. — The works. Lond., 1784, 2 vol. in-4°].

En effet, ce système provoqué par des éléments déposés dans ceux de Descartes, de Locke, de Malebranche et de Spinoza, détournés par une polémique ingénieuse au bénéfice d'une théologie spiritualiste, n'offrait en dernière analyse qu'une brillante excentricité. Il ne pouvait donc aller ni au rationalisme scientifique, ni à la libre pensée, ni au déisme, qui déjà donnaient la main au simple naturalisme, tout autour de Berkeley, menaçant ensemble d'envahir non plus la spéculation anglaise seulement, mais celle de la France et de l'Allemagne, désormais étroitement liées ensemble.

LA LIBRE PENSÉE. LE RATIONALISME ET LE DÉISME. — CHERBURY. SHAFTESBURY. WOOLSTON. TOLAND. TINDAL. COLLINS. CHUBB. BOLINGBROCKE. VOLTAIRE. MONTESQUIEU. FRÉRET. BOULANGER. FONTENELLE. DIDEROT. D'ALEMBERT. REIMARUS. EDELMANN. LESSING. BASEDOW. SALZMANN.

La libre pensée avait fait, à la Renaissance, moins de progrès en France qu'en Italie, et moins en Angleterre

qu'en France. Elle devait prendre sa revanche dans ces deux pays; et l'Allemagne, jusque-là restée en arrière de l'un et de l'autre, allait à son tour entrer dans la lice.

En Angleterre, c'est un adversaire même de Hobbes, Herbert de Cherbury [né en 1581, mort en 1624], qui avait levé la bannière, en proclamant, au milieu des divisions théologiques, ce principe, que l'âme humaine possède en elle-même le fond de toutes les vérités nécessaires pour former une religion propre à juger les divers systèmes révélés [Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione].

Une fois ce principe posé, la libre pensée se fit jour dans plusieurs ouvrages. Antoine Shaftesbury, tout en accusant Locke de tendre à la ruine de l'ordre moral et religieux du monde, et tout en protestant de sa « soumission respectueuse aux doctrines catholiques de la sainte Eglise prescrites par les lois, » parla avec dédain des apôtres et de leurs écrits, et s'insurgea contre « cette politique nouvelle qui prétend étendre son empire jusque sur un autre monde. » Dans d'indécentes circonlocutions, il donna un tour singulier même aux paroles de Jésus-Christ [An inquiring concerning virtue.—V. une excellente réfutation par J. Brown, Essais on Characteristics, 1750]. Charles Blount alla plus loin, en rétrogradant de quinze siècles, et en opposant de nouveau aux œuvres de Jésus-Christ cette vide et pâle biographie d'Apollonius de Tyane, écrite dans un but semblable, par le sophiste Philostrate [Blount, les Oracles de la raison, 1693. Cf. Nicéron, XII, 386]. Toland vint ranger l'immortalité de l'âme parmi les préjugés; il nia la nature divine du christianisme et lança jusque dans ses apologies des affirmations contre l'authenticité du Code évangélique [Le Christianisme non mystérieux. — Lettres philosophiques. — Nazarenus, ou le Christianisme judaïque, païen et mahométan]. Collins attaqua les prophéties, contesta les

inductions tirées de leur accomplissement, et proclama la liberté de penser, ce qui veut dire la liberté de professer sa pensée, comme un droit naturel de l'homme. [La Tromperie des prêtres dans sa perfection, 1709. — La Liberté de penser, dissertation écrite à l'occasion de la naissance d'une secte de libres penseurs, 1713. — Traité des raisons et des preuves de la religion chrétienne, 1724]. Woolston renchérit sur les attaques de Collins contre les prophéties, s'emportant à un degré d'exaltation qui fit mettre en doute, non-seulement la rectitude, mais la santé de son esprit [Six discours sur les miracles de Jésus-Christ, 1729]. Tindal vint montrer l'Eglise une société civile, la religion chrétienne superflue, et toute révélation contraire à la loi naturelle [Le Christianisme aussi ancien que la création, 4e édition, 1733]. Lyons mit le simple jugement de l'esprit humain à la place du Saint-Esprit [L'Infaillibilité du jugement humain, 1713]. Morgan, plus réservé, fit cependant du caractère moral d'une doctrine la pierre de touche de sa vérité, et de la loi de Moïse un système de misérable superstition et d'esclavage. Jésus-Christ a eu tort de se dire le Messie annoncé par les prophètes, sachant que ceux-ci n'avaient parlé que d'un prince temporel. Les apôtres, différant singulièrement entre eux, ont eu raison de ne pas s'attribuer d'inspiration divine [Le Philosophe moral, 3 vol., in-8o]. Mandeville, qui passa en Angleterre, où il mourut en 1733, la majeure partie de sa vie, attaqua jusqu'à la morale de l'Evangile [La Fable des Abeilles, 1706 ; en français, 1740]. Au milieu de ce dévergondage de la pensée, Chubb fit preuve de quelque modération en admettant comme inspiré au moins un des livres du Code sacré, le dernier. Bolingbrocke se fit, au contraire, un jeu d'opposer les uns aux autres les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les dogmes du catholicisme et ceux du protestantisme; et pour lui, le déiste absolu, l'âme ne fut

qu'un attribut, qu'une qualité du corps [Œuvres philosophiques, 1754, 5 vol. in-4o].

En rapportant les violences et les persécutions exercées contre les premiers défenseurs de la libre pensée, nous avons dit qu'aucune nation de l'Europe n'a le droit de les reprocher aux autres. Nous dirons ici que personne ne doit reprocher ni à l'Angleterre ni à ses institutions les opinions professées par leurs successeurs. Non-seulement ces derniers appartiennent à toutes le communions chrétiennes, catholique, anglicane, presbytérienne, non-conformiste et amie; mais ils trouvent dans toute l'Europe des auxiliaires. Et l'Europe n'écoute aucune des savantes réfutations que leur opposent Leland, Sherlock, Conybeare, Foster, Warburton, Lardner, Benson et Doddridge, résumées dans celles de Skelton [Le Déisme à découvert].

Le déisme des libres penseurs eut en France plus d'attraits qu'ailleurs : la difficulté de se procurer des ouvrages proscrits, la nouveauté plus grande de cette indépendance d'esprit sous l'empire d'institutions plus exclusives, les séductions du style et même celles du génie. En effet, ce furent les premiers écrivains de la nation qui professèrent cette hostilité pour la théologie et pour la religion elle-même. Ce fut d'abord l'auteur des Lettres anglaises ou philosophiques. Voltaire, dont le grand sens et les vues spiritualistes sont d'ailleurs si admirables, enseigna pendant près d'un siècle et sous toutes les formes, poésie et philosophie, physique et métaphysique, la grande science des libres penseurs d'Angleterre : l'insurrection contre le christianisme et la glorification de la religion naturelle, ayant pour seuls dogmes l'existence d'un Dieu et l'immortalité de l'âme. Or, Voltaire eut pour auxiliaires tous les écrivains distingués de son pays, Fréret et Boulanger, Fontenelle et Montesquieu, Diderot et d'Alembert, les encyclopédistes et les physiocrates, maîtres d'autant plus puissants que leurs leçons plus

surveillées et leurs ouvrages plus interdits tenaient une séduction de plus de la lutte obstinée, à la fois pleine d'audace et de stratagème, qu'ils soutenaient contre le pouvoir, en lançant de Genève, de Neuchâtel, de Londres et d'Amsterdam, au cœur de la nation, ces pages empreintes du feu de leur colère et de leur génie qu'ils ne pouvaient imprimer à Paris. Et on se flattait avec une rare complaisance de réfuter tous leurs livres par les seules rigueurs de la loi religieuse ou civile ! Il est vrai que le christianisme trouva des apologistes [Houtteville, la Religion prouvée par les faits, 1722, in-4°. — Leballeur, la Religion révélée défendue contre les ennemis qui l'ont attaquée, 1757]. Mais on crut bientôt plus avantageux de faire interdire les attaques [Assemblée de 1770]. Les rigueurs étaient d'autant plus insuffisantes qu'il y avait dans cette œuvre un attrait plus grand que tous les autres, celui de certaines vérités.

En effet, les libres penseurs répandaient, outre l'attrait de la nouveauté et les séductions du talent, un charme d'une autre nature sur l'aberration si grave de méconnaître si profondément les besoins les plus religieux et les plus intimes de la nature humaine et les communications les plus sublimes de la puissance divine. En rejetant toutes ces vérités éternelles qu'une révélation surnaturelle avait dépouillées de leurs voiles si longtemps impénétrables pour nous, ils se constituaient les défenseurs d'un ordre de vérités chères à l'homme et toujours sacrées : c'étaient les droits de la conscience et de la raison elle-même, le respect de l'humanité et de sa primordiale condition, le principe de son inviolable égalité et de sa sainte fraternité, cet amour enfin, cette tolérance religieuse et cette charité universelle qui sont proclamés par l'Evangile lui-même. Tous ces principes réellement chrétiens, on peut les fausser, sans doute, en les exagérant ; et on n'y a pas manqué depuis. Mais alors, et quand déjà

les mœurs philosophiques ne les contestaient plus à personne, prétendre encore les contester à certaines classes d'hommes et à certaines minorités nationales au seul nom des lois, politiques ou religieuses, c'était un système énorme. Et en se posant, auprès de tous les peuples, les missionnaires de tout ce nouvel Evangile, les avocats de tous ces principes qui déjà avaient passé dans les institutions de quelques pays, mais que d'autres ne connaissaient que de nom, les libres penseurs eurent pour eux un ensemble de vérités qui leur donnait les sympathies de l'opinion générale. Ce n'étaient plus les ennemis de la religion, c'étaient les « apôtres de l'humanité éclairée, du genre humain rentrant en possession de ses titres trop longtemps perdus ! »

Quelquefois le sentiment religieux lui-même servit de pavillon aux nouveaux missionnaires. Ces beaux ouvrages qui montraient la main bénissante de Dieu dans toutes les puissances de la nature et dans toutes ses œuvres, furent un piége pour quelques esprits, en ce sens, qu'en leur découvrant dans ce code toutes les plus grandes vérités de la foi, ils les rendirent d'abord moins sensibles et enfin indifférents aux saints livres, leur apprenant à mettre la raison à la place de la révélation. Cela se vit en Hollande et en Suisse, où parurent la plupart des écrits français qui ne pouvaient s'imprimer ailleurs, et en Allemagne, où le célèbre Reimarus nationalisa ensemble le rationalisme, le naturalisme et le déisme dans un seul ouvrage [Les principales vérités de la religion naturelle, 2e édit., Hamb., 1775]. Une attaque directe contre le christianisme n'eût pas été soufferte jusque-là dans ce pays. Un écrivain taré, peu philosophe, Edelmann, ayant donné ce mauvais exemple en affichant d'abord le déisme puis le panthéisme, y avait choqué tous les bons esprits [Vérités innocentes, 1741. — Christ et Bélial. — Moïse à la face dévoilée]. Il n'en fut plus

de même depuis la publication plus insinuante de Reimarus. Les critiques incisives des célèbres Fragments de Wolfenbüttel furent reçues avec douleur par les uns, mais elles eurent les sympathies de beaucoup d'autres. Et Reimarus, qui se complaisait à y présenter savamment et gravement tout ce que les libres penseurs français et anglais avaient jeté en avant contre la doctrine chrétienne, fut plus dangereux qu'eux. Textes sacrés et auteurs, prophètes et apôtres, Reimarus, dépassant la hardiesse de tous ses prédécesseurs, attaqua tout jusqu'au caractère, non pas divinement mais humainement pris de Jésus-Christ. Il nia jusqu'à la possibilité d'une révélation raisonnablement acceptable pour tous, et tenta d'établir, que jamais l'auteur du christianisme n'a voulu anéantir les cérémonies juives ni professer de nouvelles croyances. Publiés et commentés par Lessing, écrivain brillant et esthéticien philosophe, les Fragments tirés de la bibliothèque de Wolfenbüttel [1774 à 1787] eurent un immense retentissement.

Un petit nombre d'écrits secondaires abondèrent dans le même sens, et quoique l'Allemagne réfutât plus d'une fois ces théories d'un déisme qui n'était pas encore dans l'esprit de la nation et qui fut vivement repoussé par les plus savants d'entre ses théologiens [Schumann, Gœtze, Mascho, Doederlein, Semler, Michaelis, Less]; quoiqu'on traduisît en même temps la plupart des écrits apologétiques de l'Angleterre, une révolution profonde se fit dans ce pays. Les idées du rationalisme trouvèrent plus de sympathies et firent des progrès plus rapides. L'accueil trop empressé que la royauté elle-même accorda, tantôt avec une générosité toute politique, tantôt avec une véritable indifférence religieuse, aux libres penseurs qui fuyaient la France; l'abaissement général que subit la spéculation théologique et philosophique; le rôle même que joua une pédagogique, estimable dans quelques-unes de ses tendances, mais funeste dans d'autres, celle de Basedow et

de Salzmann, tout contribua aux aberrations dogmatiques de l'Allemagne. Ses prédilections pour l'exégèse érudite et la critique biblique, au service de fausses théories et en l'absence de ce sentiment religieux qui est la condition première de toute étude sacrée, dirigées par le seul sens philologique, qui ne suffit à l'explication de nul écrivain, furent une source d'égarement de plus, et une source d'une effrayante fécondité. Jamais on n'avait mieux vu qu'alors cette simple vérité, que la théologie, qui s'élève toujours avec la philosophie, tombe toujours lourdement avec elle.

La philosophie devait tomber encore et par conséquent la théologie aussi, non pas toutefois la science officielle, l'enseignement public. La philosophie qui fut professée dans les nombreuses académies de l'Europe, et *qui eut l'air de régner,* fut froide et stérile sans doute, mais elle ne dérogea ni à la grandeur des problèmes offerts à la raison ni à la nature des facultés qui nous sont données pour en conquérir la solution. Il n'en fut pas de même de cette autre philosophie qui se posa haute et fière dans les écrivains préférés et *qui régna réellement.* Car il est des époques où les principes purs et les doctrines fortes n'ont de crédit que dans les chaires et ne paraissent plus offrir de vérité qu'à la jeunesse des écoles, tandis qu'il semble loisible à l'âge mûr et aux hommes d'action de vivre d'autres principes et de pratiquer d'autres doctrines.

LE SENSUALISME, LE MATÉRIALISME ET L'ATHÉISME. — CONDILLAC. HELVÉTIUS. D'HOLBACH. LAMETTRIE.

Les coups les plus profonds furent portés à la théologie et à la philosophie par un penseur sérieux, un prêtre plein de respect pour la religion et qui savait distinguer

nettement ce qui est au-dessus de la raison de ce qui est selon elle et de ce qui est contre elle, Condillac. Né en 1715, mort en 1780, Condillac, qu'il ne faut pas confondre avec son frère, Mably, apôtre emphatique de principes les uns purs, les autres douteux, tous exagérés dans le cadre qu'il leur donne, fut loin d'enseigner de funestes doctrines. D'une instruction plus variée qu'étendue, modéré dans sa pensée fine et ingénieuse comme dans son facile et lucide langage, il n'innova en rien. Adversaire de la méthode mathématique qu'on avait longtemps prônée, il cultiva la psychologie empirique en y appliquant la méthode de l'observation; mais au fond et en somme il ne fit que mettre à la portée de tout le monde la théorie de Gassendi sur les atomes et la théorie de Locke sur l'entendement humain ou sur l'origine de toutes nos idées par la sensation. Il eut le tort de ne pas se borner à traduire le système de Locke tout entier, le tort de l'altérer en réduisant la réflexion elle-même à une simple modification de la sensation, et le tort plus grave de faire prévaloir ce système en le rendant plus séduisant, en le popularisant par la netteté féconde de sa pensée et de son style [Essai sur l'origine des connaissances humaines. Amst., 1746. — Cours de philosophie]. Par l'autorité de son caractère et par la considération de sa personne, il ajouta singulièrement aussi au crédit de sa théorie, de la vieille erreur de la table rase. En expliquant, au moyen d'une hypothèse, celle de la statue imaginée par Mme Ferrand, toutes nos idées par des sensations transformées, il confirmait la chimère de Locke en dépit des travaux de Leibniz et de toute étude sérieuse de l'esprit. Sans doute, Condillac eût reculé avec toute l'horreur dont sa modération était capable devant les conséquences forcées de sa théorie; mais ces conséquences n'en jaillissaient pas moins fortes et elles firent au spiritualisme plus de mal que celles de nulle autre théorie.

Cela se conçoit aisément. Si la pensée n'est qu'un mécanisme expliqué par les mouvements des fibres du cerveau; si les sensations sont les éléments de toutes nos idées, les agents nécessaires de toutes les fonctions de l'esprit; si l'esprit ne fait rien sans l'initiative des sens, et si ses plus hautes conceptions ne sont que des sensations transformées, comment serait-il autre chose lui-même qu'un sens transformé ou la lumière née de tous?

Dans tous les cas, cette théorie le rejette sur l'arrièrè-plan et le relègue au fond de son sanctuaire. Bientôt on vit qu'on pouvait s'en passer comme d'une vaine idole.

Bientôt aussi on s'en passa au nom de cette théorie. Condillac avait distingué avec soin la philosophie de la théologie. C'est au nom de celle-ci, au nom du dogme de la chute, qu'il avait enseigné que nos idées ne représentent plus que les images des choses, la faculté de voir celles-ci s'étant perdue par le péché. Il avait en général séparé les deux études au point de demander que la philosophie se bornât à ce qu'enseigne la foi. Mais c'est là une vaine formule aux époques où l'on veut précisément régler les comptes de la théologie au nom de la philosophie. Aussi, dans l'excès du zèle on procéda à l'égard du spiritualisme comme Berkeley, en sens contraire, avait procédé à l'égard du matérialisme : on nia le monde spirituel. C'est ce qu'Helvétius, d'Holbach et Lamettrie firent à des degrés assez divers pour que personne ne les confondît ensemble, et dans des ouvrages, les uns trop connus pour qu'il fût besoin de les analyser, les autres trop mal inspirés pour que cela fût possible.

On sait, en effet, que le premier [né en 1717, mort en 1771], dans son livre Des lois de l'esprit et dans celui De l'homme et de ses facultés intellectuelles, réduit celles-ci à la science des rapports que les choses ont entre elles et que, selon lui, les œuvres de chacun reçoivent leur valeur de l'utilité qu'elles offrent à l'amour de soi. On sait

que le second, aidé peut-être de Mirabaud et de Lagrange, professa dans le Système de la nature un matérialisme qui provoqua d'énergiques réfutations de toutes parts, et surtout de la part de Voltaire [V. son article *Dieu* dans l'Encyclopédie] et sur la demande du clergé, une condamnation au feu. On sait aussi qu'Helvétius, en écrivant son explication d'une œuvre dont l'Europe elle-même eut le tort de trop s'occuper [Le vrai sens du système de la nature] n'en fit que mieux ressortir encore la doctrine athée. On sait enfin que Lamettrie [né à Saint-Malo, 1709, mort à Berlin, 1751], le troisième de ces apôtres de l'aberration matérialiste du dernier siècle, conteste dans L'histoire naturelle de l'âme, dans L'homme machine et dans L'homme plante, jusqu'à l'existence de l'âme et en réduit la vie à celle d'une sorte de végétation automate.

Ce qui jette un jour singulier, non pas sur la France dans ce siècle, ni sur son enseignement philosophique, car ces écrivains n'ont rien de commun avec nos chaires de philosophie à cette époque, mais sur l'Europe, c'est ce fait : que Lamettrie fut accueilli en Allemagne comme un écrivain ; cet autre, que le livre De l'esprit, et le Système de la nature furent partout lus et traduits, et ce troisième enfin, que la doctrine de ces écrits trouva des échos partout [V. le livre, Light of nature pursued. Lond., 1770, 6 vol. in-8°, trad. en allem. Gœtting. 1771].

LE SCEPTICISME ET LE BON SENS. — MAUPERTUIS. BONNET. ROUSSEAU. EULER. MENDELSOHN. PLOUQUET. BEATTIE. OSWALD. PRIESTLEY. SMITH. HEMSTERHUYS. HUTCHESON. BUTLER. HARTLEY. PRICE. HUME. REID.

Quand on fait aujourd'hui le procès à ce qu'on appelle la philosophie du dix-huitième siècle, on considère peu

qu'aucun philosophe véritable ne professa ni le principe de l'égoïsme en éthique, ni le principe du matérialisme en physique, ni enfin celui de l'athéisme en théologie. Tous ceux qui prêchèrent ces doctrines, le firent non pas dans les chaires, mais dans les livres ou dans les salons et ailleurs. Aussi s'ils parvinrent à quelque empire, ce fut uniquement dans ces classes de lecteurs frivoles qu'entraîne toujours ce qu'on appelle la belle littérature, de quelque nature qu'elle soit. Les esprits sérieux n'acceptèrent pas même le sensualisme avec toutes ses conséquences.

Maupertuis [né en 1690, mort en 1759] maintint avec une admirable netteté ces trois principes : 1) la libre investigation de la nature dans l'enchaînement de ses causes et de ses effets; 2° l'insuffisance de la physique rigoureusement définie pour arriver, sans la science religieuse, qui n'a pas de rapport avec les autres, à la connaissance de la cause première et suprême, qui est un principe spirituel distinct de son œuvre ; 3) la non-éternité du monde et sa non-indépendance telle qu'elle résulterait de l'hypothèse cartésienne sur la conservation permanente de la même quantité de mouvement [Œuvres, Lyon, 1678, 3 vol. in-8°].

Si Bonnet, né en 1720, mort en 1793, fut en physiologie empirique trop docile élève de Locke et de Condillac [Essai analytique sur les facultés de l'âme], il fut élève de Leibniz en métaphysique. Car ses « germes primitifs » ne sont que les monades [Palingénésie, 1760]. Il professa la perpétuité de l'univers sans interruption, témoin irrécusable de l'existence d'une Intelligence suprême, et non-seulement l'immatérialité de l'âme, mais la résurrection de l'organisme enseignée par la révélation chrétienne.

L'illustre compatriote de Bonnet, Rousseau [né en 1712, mort en 1778] trop docile pour Locke en pédagogie et trop indocile en politique, non-seulement se joignit à Vol-

taire pour protester contre le matérialisme, l'athéisme et la morale égoïste, mais il s'éleva contre lui à la lecture de ses frivoles attaques contre tout ce que les textes sacrés ont appris au monde civilisé à respecter. S'il écrivit en déiste la profession de foi du Vicaire Savoyard, par une de ses sublimes inconséquences il fut presque chrétien quand il y parla de Jésus-Christ, et il n'est pas d'apologiste, de quelque siècle qu'il soit, qui ait mieux signalé que lui, et plus éloquemment, l'abîme qui sépare le maître de Platon de celui de S. Paul. Les mots si profondément vrais : « Si la mort de Socrate est celle d'un sage, la mort de Jésus-Christ est celle d'un Dieu, » sont la plus éloquente réfutation de tout le reste de cette profession de foi déiste.

L'Allemagne honnête et savante s'éleva également contre les doctrines sensualistes qui venaient l'envahir et que les presses trop marchandes de ses frivoles éditeurs reproduisaient dans de grossières traductions. Si l'académie de Berlin servit d'asile à quelques philosophes naufragés ailleurs et dont les seuls malheurs formaient les plus grands titres, ses membres les plus estimés, Isaac Beausobre, Ancillon, Formey, Mérian et Lambert, ami de Kant et auteur de Lettres cosmologiques que celles d'Euler n'ont pu faire oublier, repoussèrent le sensualisme qui venait dominer la philosophie. Ils le firent avec plus d'énergie peut-être qu'on ne repoussait autour d'eux le rationalisme qui menaçait la théologie. [V. Chr. Bartholmèss, Histoire de l'Académie de Prusse. 2 vol. in-8°.]

Cette philosophie honnête et estimable, fut secondée un peu partout, en particulier par les écrits de Mendelsohn, le *Platon* de l'école wolfienne [né en 1729, mort en 1786], et par de Plouquet, [né en 1715, mort en 1790], ingénieux réformateur de la logique des écoles et de la monadologie de Leibniz. Toutefois, cette philosophie avait deux défauts. Elle manquait de force et d'élévation, et comme elle n'aboutissait pas à la vérité, mais qu'au

contraire, elle se perdait dans ces vagues théories de religion naturelle et de morale sentimentale, la grande passion du siècle, elle abaissait à la fois l'enseignement et les esprits.

Il y avait beaucoup mieux dans le siècle.

Il y avait la pensée si bien rendue par le *Socrate* de Hollande, Hemsterhuys [né en 1720, mort en 1792] qui montra l'origine de l'athéisme dans la physique ancienne, dans l'atomistique de Gassendi et dans le panthéisme de Spinoza, « aberrations où tomba la témérité des uns et la folie des autres. » A ce mérite l'ingénieux batave joignit celui de bien distinguer du christianisme enseigné par ses textes, la théologie telle que l'avaient faite les écoles, et la religion telle qu'on la pratique.

Il y avait de plus les moralistes anglais et leur religieuse pureté. Hutcheson [né en 1694, mort en 1747], développait à Glasgow le principe de la bienveillance de Cumberland. Butler, évêque de Durham, insistait sur l'analogie de la religion naturelle et de la révélation, et enseignait la vertu comme moyen d'élever l'esprit à Dieu. Hartley complétait cette vue en envisageant la vertu comme l'amour du bien et le désir d'être l'agent de Dieu pour la réalisation de ses desseins. Price opposait à l'école empirique, qui partait du point de vue de l'intérêt général indiqué par les lois publiques, ou de l'intérêt humain indiqué par la nature et ses besoins, la grande idée du Bien et l'imposante considération de la destinée de l'homme.

Mais généralement toutes ces honnêtes leçons aboutissant à une morale assez douce et à une religion fort commode, répondaient peu aux besoins spéculatifs du siècle. Ses besoins spéculatifs, vivement excités par le magnifique enseignement qui avait débuté avec Bacon, Malebranche, Spinoza, Berkeley et Descartes, s'étaient encore élevés avec Pascal. Ils étaient tels qu'après Leibniz et Bossuet ils ne trouvaient plus de satisfaction nulle part. La grande

théologie s'était éteinte avec Bossuet, la grande philosophie avec Leibniz. Ni Locke, ni Wolff, ni Condillac ne savaient tenir le langage plein de hauteur et d'autorité qu'il fallait pour continuer les maîtres du grand siècle.

Un penseur d'une rare sagacité s'aperçut de cette absence de chefs et vint contester la science elle-même. Rajeunissant par la forme les anciens arguments du scepticisme, Hume [né en 1711, mort en 1776] non content de réfuter à la fois l'empirisme psychologique de Locke et le dogmatisme des moralistes aussi bien que celui des théologiens, nia la métaphysique elle-même. L'esprit humain, dit-il, n'a que la conscience de ses affections et de ses idées. Celles-ci sont toutes directement émanées de l'expérience, et les prétendues connaissances à priori, indépendantes de l'expérience, les conceptions ontologiques, ne sont que des notions empruntées à l'expérience. La métaphysique, science de tout ce qui n'est pas susceptible d'une observation directe et sensible, est impossible. Il est une métaphysique, sans doute ; elle est, après la morale, la science la plus importante ; mais c'est la métaphysique critique, celle qui réduit les prétentions de la métaphysique dogmatique à leur véritable valeur. [Inquiry concerning human understanding. — Inquiry concerning the principles of moral. — History of natural religion and dialogues of the same subject. — Publiés sous le titre de *Essays,* de 1742 à 1745, les écrits de Hume ont été réunis en 4 vol. in-8°. Bâle 1793]. Toutes nos perceptions, dit-il, sont des notions ou des idées, *representations*. Les unes et les autres ne sont que des copies, que des impressions reçues par nos sens. Il n'est point d'idées innées. Nos idées se combinent d'après leur analogie, d'après la contiguïté de l'espace et du temps et enfin d'après la connexion interne de cause et d'effet. Mais c'est toujours en vertu de l'expérience, ce n'est jamais en vertu d'une induction *à priori* que nous faisons ces combinaisons, et l'u-

nique raison qui nous les fait faire, c'est l'habitude. Elles sont dénuées par conséquent de tout autre fondement, les idées de force et de causalité, de temps et d'espace, comme les autres.

L'existence de Dieu ne se démontre pas. De ce que nous agissons d'après certains desseins, s'ensuit-il donc que tout ce qui se passe dans le monde se fasse également d'après des desseins, et la raison autorise-t-elle une induction qui n'est qu'un anthropomorphisme? L'idée d'une rémunération dans un monde à venir n'est qu'une hypothèse religieuse, et l'immortalité de l'âme ne pouvant être induite que de l'existence de Dieu, partage le sort de cette supposition. Les analogies invoquées en faveur de la permanence sont contre elle. La cessation du corps est un argument, si ce n'est une preuve en faveur de celle de l'âme. La morale est réglée par le sentiment éthique, c'est-à-dire le plaisir ou le déplaisir que nous donnent nos actions suivant qu'elles sont avantageuses ou funestes au bien général de l'humanité. La religion, bien loin d'être dictée à l'homme par un intérêt fondamental, naît de principes secondaires dont la variété enfante celle des cultes. Le genre humain ne saurait se passer absolument de toute religion, mais elle rencontre dans la raison des doutes insolubles et le fidèle ne fait que s'imaginer « qu'il croit plus qu'il n'hésite. »

En l'absence d'une philosophie critique, maîtresse de la science, ce fut au nom du sens commun qu'on répondit à ce scepticisme; ce fut très sincèrement mais faiblement. Reid [né en 1710, mort en 1795] eut le mérite de faire valoir avec beaucoup de fermeté des principes que Hume lui-même ne contestait pas et qui démontraient la parfaite stérilité des siens. Il est des vérités fondamentales, dit-il à son adversaire, qui n'ont pas besoin d'être prouvées; par cela même que le sens commun les admet partout, elles ne demandent rien à la science et ne sont

pas sujettes à sa critique. Elles sont, au contraire, la base même de la philosophie, et tout ce qui y contredit est faux ou ridicule. Le sens commun est la source de toute moralité, de la religion et de la certitude.

Cela fut exposé par Reid avec autorité, une parfaite netteté de vues et une grande richesse d'observations ingénieuses, peu communes même en Ecosse, dans trois ouvrages principaux dont l'influence s'est étendue au delà de l'université d'Edimbourg [Essays on the intellectual powers of man, 1785. — On the active powers of man, 1788. — On the powers of human mind, 1803].

Toutefois cela ne touchait pas au fond même de la difficulté. Hume ne niait pas les données du sens commun; il les acceptait au contraire comme générales, mais il en contestait la légitimité, et c'est cette légitimité qu'il s'agissait de démontrer.

Beattie [né en 1735, mort en 1803], qui avait été l'heureux concurrent de Hume pour la chaire de morale dans l'université d'Edimbourg, le réfuta avec plus de feu, mais autant de faiblesse que Reid [Essays on the nature and immutability of Truth, in opposition to sophistry and scepticism, 1770]. Oswald, leur contemporain, fit comme eux, s'attachant surtout à faire ressortir triomphantes, au nom du sens commun, les vérités de la religion affaiblies par le scepticisme. Il reprocha aux philosophes d'avoir appris à l'esprit humain à mettre en doute ce qui est naturellement pour lui d'une certitude absolue, l'existence d'un être divin [Appeal to common sense in behalf of religion, 1766].

Un théologien qui était physicien distingué, Priestley, né en 1733, mort en 1804, tout en abondant dans le sens de ses trois confrères en théologie pour le fond de la doctrine, ne put s'empêcher de critiquer leur argumentation [Examination of D Reid's, D. Beattie's and D. Oswald's works, 1775, 2e éd.]. Il eut facilement raison contre eux,

mais difficilement contre leur adversaire et le sien. Car à son tour il fit la faute de défendre les vérités attaquées par le scepticisme au lieu de confondre celui-ci dans son principe, son point de départ [Letters to a philosophical unbeliever, 1780]. Sa théorie veut que l'identité du sujet et du prédicat soit la source de l'évidence de nos jugements, et que les idées de Dieu et de bienveillance soient identiques. Cela est très excellent, seulement cela ne démontre pas plus l'existence de Dieu que cela ne réfute le scepticisme.

D'honnêtes moralistes secondèrent ces efforts en réfugiant les devoirs sous le pavillon du bien général et de la bienveillance universelle, à peu près comme les théologiens réfugiaient les vérités de la foi sous le pavillon du sens commun. Ni les uns ni les autres n'avancèrent la science et ce qu'il y eut de plus élevé dans leurs travaux, c'est qu'ils protestaient de leur mieux contre l'abaissement de l'humanité. En effet, c'était une bien faible doctrine, sans doute, que de faire d'un sentiment le principe fondamental de l'éthique, comme Adam Smith dans sa *Theory of moral sentiment*, qu'on traduisit en français sous le titre de Métaphysique de l'âme, 1764, 2 vol. in-8°. C'était une faible doctrine que d'en faire à la fois le principe de la morale et de la politique, comme Ferguson dans ses *Institutes of moral philosophy*, 1769; et ses *Principles of moral and political sciences*. Toutefois cette morale et cette politique valaient encore mieux que celle d'Helvétius et celle de Rousseau qu'elles combattaient.

La réaction mystique du dix-huitième siècle valut mieux elle-même que la réaction sceptique qui la provoqua. Et mieux inspirée que la métaphysique du sens commun, celle du sens théosophique eut la sagesse de ne pas argumenter le doute systématique, qui, lorsqu'il est conséquent, c'est-à-dire absolu, ne peut ni présenter ni accepter d'argument. N'admettant pas de prémisse, par la

simple raison qu'il n'admet rien, sur quoi poserait-il un raisonnement ?

LE PIÉTISME ALLEMAND. LE MYSTICISME RELIGIEUX ET PHYSIQUE. LA PNEUMATOLOGIE THÉOSOPHIQUE. LE MAGNÉTISME. — THOMASIUS. SPENER. LANGE. FRANCKE. SWEDENBORG. OETINGER. MARTINEZ. SAINT-MARTIN. MESMER.

En France, le mysticisme écrasé par le spiritualisme ecclésiastique de Bossuet jusque dans la personne de Fénelon, avait perdu pied. Mais il se maintenait dans les pays voisins. Leibniz en disait du bien : Weigel était selon son appréciation un homme d'un rare génie. Il estimait aussi Bœhme et admirait dans ses écrits les richesses de cette puissante terminologie qu'il aurait voulu donner à la science [Opp. VI, pars 2, p. 6 et suiv.].

Thomasius, fils du professeur de philosophie que Leibniz avait entendu dans sa jeunesse, s'encouragea de ces appréciations pour exposer quelques vues de pneumatologie théosophique. Elles n'excitèrent de la part de ses sceptiques contemporains qu'un sourire qu'il leur rendit avec usure [Tentamen de natura et essentia spiritus, Halle, 1699]. Il traduisit Poiret et s'expliqua, dans la préface de ce travail, de la manière la plus nette sur les véritables limites du mysticisme. Louable, dit-il, tant qu'il distingue entre la révélation et la raison, le mysticisme tombe dans le mépris dès qu'il veut anéantir celle-ci. C'était parler au nom de la sagesse même. Mais ces pures paroles, relevées pourtant par une excellente méthode, bien supérieure à celle de Wolff, qui continuait à démontrer *more geometrico*, se perdirent dans le vide jusqu'aux jours de Kant, qui s'empara de quelques idées de morale et de droit du professeur de Halle. La pneumatologie de

Thomasius ne trouva point d'écho. La théologie de son pays, retenue chez les uns dans les définitions un peu sèches d'une sorte de science mi-scolastique mi-biblique, tomba chez les autres dans le rationalisme. Partout où selon le principe de Thomasius la limite entre la raison et la révélation est effacée, on aboutit à un déisme plus ou moins couvert de terminologie chrétienne. Aussi en dehors de ce principe et sans le respect de cette limite, il n'y a pas de théologie ; il n'y a plus que de la philosophie. La philosophie est déiste, à moins d'être chrétienne ou athée. Elle n'est chrétienne qu'autant qu'elle est évangélique. Or l'Evangile, c'est la révélation.

C'est dans son état mi-scolastique mi-biblique qu'un célèbre docteur du protestantisme prit la théologie de son Eglise et en fit une science nouvelle aussi hostile au rationalisme religieux qu'à la philosophie qui le nourrissait. Né en 1631, mort en 1705, Spener, que ses fonctions sacerdotales et ses dignités ecclésiastiques avaient familiarisé jeune encore avec toutes les profondeurs du mal, consacra tous ses cours, une partie de ses discours, sa haute autorité et sa vaste correspondance à l'avénement d'une science nouvelle, évangélique, pleine de foi et de vie, amie des œuvres comme de la science. Cette réforme d'intérieur appelée *piétisme*, d'après les conférences [collegia pietatis] instituées par son fondateur, fut accueillie avec de grandes sympathies par quelques professeurs de théologie. Vivement secondée par le pieux adversaire de Wolf, par Lange et par le fondateur de la maison des orphelins de Halle, Francke, elle fut combattue et décriée par beaucoup d'autres. Et elle prit des formes qui choquèrent le siècle ; mais elle n'en fut pas moins l'œuvre salutaire du temps, et bientôt il n'y eut plus en Allemagne un seul parti qui ne lui rendît justice. Malgré les suites fâcheuses qu'elle avait un instant exercées sur la liberté de l'enseignement philosophique, cet enseigne-

ment même salua comme un progrès les éléments de régénération qu'elle apportait dans la chaire.

Le mysticisme eut dans un chimiste distingué un interprète encore plus illustre que le piétisme dans le théologien Spener : Swedenborg qui vint, disciple de Bœhme, servir de maître à Œtinger, ouvrir en théosophie une voie nouvelle et non pas jeter de timides regards dans le monde des esprits, mais « commercer familièrement avec lui et mettre des faits positifs à la place des vaines théories de la pneumatologie spéculative. » Né en 1688, mort en 1772, Swedenborg, initié par de fortes études à la théologie comme à la philosophie et aux sciences naturelles, écrivain distingué dans ces dernières, assesseur très apprécié du collége royal des mines et brillant réformateur des méthodes d'exploitation métallurgique, fut sous tous les rapports une des grandes apparitions d'un siècle antispiritualiste. Lié d'amitié ou de correspondance avec les hommes les plus éminents du temps et surtout avec Wolff, il ne vécut plus depuis 1747 que pour son commerce avec le monde supérieur et pour les révélations qu'il en recevait ou en publiait. Sa vie ne fut pas néanmoins purement contemplative, car à partir de ce moment il fit paraître environ quarante volumes in-folio, pleins de ses voyages, de ses visions et de ses entretiens surnaturels. A peu près tous eurent pour but la fondation de sa nouvelle Jérusalem, et aux yeux de la critique vulgaire leur auteur est le visionnaire le plus avancé et le plus verbeux des enthousiastes. Cependant Swedenborg exerça lui-même la critique la plus ingénieuse et fut un des rationalistes les plus hardis. Nul n'a plus ouvertement que lui attaqué les textes de S. Paul sous le point de vue de la doctrine, et nul n'a dépeint en traits plus incisifs les aberrations du visionnaire et de l'enthousiaste. Il offre d'ailleurs dans ses textes des observations de psychologie et de physiologie d'une finesse et d'une originalité qui le

montrent philosophe très distingué. Quant à la pureté de son caractère, nul n'a jamais douté ni de la vérité de sa parole ni de la droiture de son cœur. Et personne n'a expliqué Swedenborg. En effet, c'est faire de simples classifications, des hypothèses, que de qualifier son existence pendant vingt-sept ans d'état de somnambulisme ou d'hallucination permanente, de le proclamer le plus superstitieux des hommes de génie ou le plus savant des théosophes et le plus rationaliste des mystiques [V. Schleiden, Swedenborg und der Aberglaube, Abhandl. der Fries. Schule]. Kant, si sévère pour l'illustre Suédois, ne se refuse pas lui-même un peu de poésie en matière de pneumatologie lorsqu'il pense : « Je suis très enclin à professer l'existence de natures immatérielles dans l'univers et de ranger mon âme elle-même dans la classe de ces êtres. L'hylozoïsme anime tout; le matérialisme le tue. »

Un pieux prélat du Wurtemberg, Œtinger, et un gentilhomme français, Saint-Martin, comprirent autrement les faits mystiques qui venaient de se produire.

Le premier, plus apprécié de nos jours que de son temps, publia en allemand un Extrait des œuvres de Swedenborg, en 1765, et y joignit une série de publications, qui continuaient, en les développant et en les systématisant, les idées principales de Bœhme [Swedenborgs und Anderer irdische und himmlische Philosophie, Leipz., 1765.—Œuvres d'Œtinger, publiées par Ehmann, 1853].

Le second, Saint-Martin, né en 1715, mort en 1803, tout en se professant le disciple de Bœhme, qu'il appelait « la plus grande lumière qui eût paru sur la terre après Celui qui est la lumière même, » et qu'il traduisit comme nous l'avons dit [V. ci-dessus, p. 272], fut d'abord un des adeptes du kabbaliste portugais Martinez Pasqualis, fondateur de la secte des martinistes très occupée du commerce des esprits. Aussi Saint-Martin apporta de grandes modifications à la doctrine de Bœhme. Il publia plusieurs

ouvrages, qui toutefois ne passèrent pas le cercle très restreint de ses partisans et de ses amis, quoique quelques-uns en fussent traduits et d'autres imprimés à l'étranger, où il avait des correspondants enthousiastes [Des erreurs et de la vérité, 1775. — Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, 1782. — De l'esprit et de l'essence des choses, 1800. — Le ministère de l'homme esprit. — L'homme de désir].

Saint-Martin, initié par ses maîtres au commerce des esprits, fut naturellement un des premiers à suivre avec une croyante attention les faits extraordinaires ou les forces mystérieuses qu'un nouveau genre d'expériences tentées dans le domaine de la nature sembla, sous les mains d'un médecin, Mesmer, jeter comme un défi à l'incrédulité, au matérialisme du siècle, et même aux doctrines scientifiques des Bernoulli, des Euler, des Linné, des Gravesand et des Buffon. En effet, le scepticisme du temps, enivré des lumières de cette glorieuse postérité de Bacon et de Newton, comme s'il les avait créées lui-même, s'appuyait d'elles pour soutenir ses négations. Et quoiqu'il n'eût rien de commun avec elles, puisqu'elles avaient des doctrines positives et amenaient un progrès réel, il parvint à s'aider d'elles pour repousser ces étranges nouveautés, « ces influences venues des planètes au moyen d'un fluide subtil. » Aussi la science opposa-t-elle une critique sévère à l'engouement populaire pour l'apôtre et ses forces magiques. Elle n'accueillit qu'avec les froideurs du doute les théories empressées et les méthodes confiantes d'un magnétisme animal qui venait se poser si hardiment à côté du magnétisme minéral [Mesmer, De planetarum influxu, 1766. — Mémoire sur la découverte du magnétisme animal, 1779. — Rapport de Bailly, 1784. — Mesmer, mémoire sur ses découvertes, 1799. — Deleuze, Histoire critique du magnétisme, 1813, 2 vol.]. Le nouveau venu avait ce tort, de s'annoncer comme une

révélation en thérapeutique et en pneumatologie, quand il n'était qu'un tâtonnement dans l'une et l'autre d'après de vieilles hypothèses. La critique de nos jours, plus juste, laisse à chaque chose son cours providentiellement voulu. « On n'a pas le droit, dit Arago, d'invoquer le fameux rapport de 1784 contre le somnambulisme moderne, attendu que la plupart des phénomènes groupés aujourd'hui autour de ce nom n'étaient ni connus ni annoncés en 1784... et que le physicien, le médecin et le simple curieux, qui se livrent aujourd'hui à des expériences de somnambulisme... pénètrent dans un monde entièrement nouveau, dont ces savants illustres ne soupçonnaient pas même l'existence. » [Annuaire du bureau des longitudes pour 1853.]

Quand la philosophie était ainsi tombée des hauteurs de la grande spéculation dans les plaines fleuries du sens commun et les sphères scintillantes de la théosophie inspirée, et quand autour d'elle le sensualisme, le scepticisme et le mysticisme, se disputaient les esprits, il était temps qu'une intelligence supérieure vînt la reporter dans ses régions véritables et lui ouvrir une ère nouvelle.

CHAPITRE XI.

RÉACTION CRITIQUE, IDÉALISTE ET SPIRITUALISTE CONTRE LE SENSUALISME.

De Kant à nos jours. [1780 à 1854.]

Si la doctrine du sens commun eût suffi pour vaincre le scepticisme de Hume et rendre crédit aux systèmes, la métaphysique pouvait continuer d'en produire. Il n'en était pas ainsi. Descartes avait montré contre Bacon, que les perceptions acquises au moyen des sens sont incertaines; Locke avait montré contre Descartes, qu'il n'y a pas d'idées innées; Leibniz contre Locke, que si les sens concourent au développement de ce qu'il y a d'inné en nous, la grande part dans nos connaissances revient à ce qui est inné, à l'intelligence; Hume contre tous, qu'une incertitude égale frappe toutes nos idées et qu'avant d'aller plus loin, il fallait soumettre toutes les facultés de l'intelligence à une étude nouvelle, afin d'en découvrir la loi et les principes, et d'en constater la portée.

C'est là la mission qu'au bout de quelques années de tâtonnement, Kant entreprit d'accomplir. C'est donc un

critique en matière de spéculation, ce n'est pas un créateur de système qu'il faut chercher en lui.

Né en 1724, mort en 1804, élevé au gymnase de Koenigsberg, initié aux sciences mathématiques et physiques dans l'Université de cette ville, Kant s'exerça à la méditation philosophique dans les loisirs de neuf années de préceptorat passées principalement à la campagne. Il avait déjà publié quelques travaux, lorsqu'il obtint en 1755, par deux dissertations, l'une de physique, l'autre de philosophie, le droit de professer. Il publia la même année son Histoire naturelle et sa Théorie générale du ciel, à laquelle il avait préludé par l'examen de cette double question : Si la terre dans sa rotation qui produit la succession du jour et de la nuit, a éprouvé quelque changement, et Si la terre vieillit.

Quelques-unes des vues exposées dans ces écrits, d'abord demeurés obscurs, reçurent bientôt leur confirmation dans les Lettres cosmologiques de l'académicien Lambert et dans la découverte d'Uranus par Herschell. Kant, qui joignait à l'étude de la cosmologie celle de la métaphysique, écrivit sur la combinaison de cette science avec la géométrie dans l'investigation de la nature. Il publia des Observations sur les tremblements de terre, sur la théorie des vents; une Nouvelle théorie du mouvement et du repos; les Rêves d'un métaphysicien sur ceux d'un visionnaire; des Considérations sur l'optimisme; des Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale; l'écrit sur le Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu; un Essai sur les maladies de l'esprit; des Observations sur le beau et le sublime, etc. Tout en rédigeant ces ouvrages, il fit pendant quinze ans des cours de mathématiques, de physique et de géographie physique, concurremment avec des cours d'anthropologie, de morale, de logique et de métaphysique. Devenu professeur titulaire en 1770, il

s'attacha plus spécialement à la métaphysique et publia en 1781 la Critique de la raison pure, en 1788 la Critique de la raison pratique, en 1790 la Critique du jugement et en 1792 la Religion dans les limites de la raison. Ces quatre ouvrages avaient pour but d'amener dans l'enseignement une réforme complète, et autour d'eux se groupent plusieurs autres moins importants, mais tous marqués au coin d'une pensée mâle et profonde, maîtresse du problème qu'elle agite et pleine d'aisance dans ses allures les plus scolastiques.

Nous l'avons dit, ce n'est pas un système que le nouveau métaphysicien vient exposer, ce n'est pas non plus une méthode, quoiqu'il procède très méthodiquement : c'est une révision, une critique des facultés au nom desquelles on proposait jusque-là des méthodes et des doctrines sans en avoir, suivant lui, justifié au préalable la portée légitime.

La *Critique de la raison pure* apprend que toute connaissance commence avec l'expérience, mais n'a pas son origine dans l'expérience seule. Il en est une qui en est indépendante, la connaissance *à priori*, bien entendu *à priori* pur. Si je sais par exemple à priori que ma maison minée s'écroulera infailliblement, ce n'est pas là au fond une connaissance *à priori* pur, c'est l'expérience qui la fournit. Ce qui distingue les deux espèces de connaissances, c'est que l'expérience ne donne jamais à ses jugements la véritable universalité; elle peut juger *d'après tout ce qui s'est vu jusqu'ici*, elle ne peut pas dire qu'il n'y aura jamais d'exception à la règle, privilége réservé au *priori* pur. Ainsi est connaissance *à priori* toute proposition mathématique, et même telle autre qui ne serait d'après Hume qu'un jugement né de l'habitude, cette proposition, par exemple, que tout changement a sa cause.

Le caractère de l'*à priorité* appartient à des idées comme à des jugements, témoins celles d'*espace*, de

temps et de *substance*; témoin la persistance avec laquelle la spéculation s'attache, même à ses risques et périls, à des idées sur lesquelles l'expérience ne saurait rien lui apprendre : Dieu, l'immortalité, la liberté. Quant aux jugements, ils sont les uns analytiques ou simplement explicatifs, les autres synthétiques ou extensifs. L'expérience fait porter les seconds [tous les corps sont pesants], mais elle ne fournit rien pour les premiers [tous les corps sont étendus]. Elle ne fournit rien non plus aux seconds quand ils sont d'une *à priorité* pure, comme la proposition, *nul changement n'a lieu sans cause*. Il est évident, en effet, que l'expérience n'y est pour rien, puisque la proposition est universelle et nécessaire. Or toutes les propositions essentielles de la métaphysique, et même celles qui constituent les principes des sciences naturelles, sont des jugements *à priori*. Comment sont-ils possibles et en quel cas sont-ils légitimes? Voilà l'objet réel de la Critique de la raison pure, qui est non pas l'examen de l'organe, de la faculté de penser, mais l'examen de la manière dont elle fonctionne. Et comme il y a dans la connaissance humaine deux troncs qui tiennent peut-être à une seule racine, la sensibilité et l'intelligence, dont la première fournit les matières et dont la seconde les médite, cet examen critique forme deux branches aussi: la science des principes de la sensibilité *à priori* ou l'*Esthétique transcendentale*, et la science des principes de la pensée pure, ou la *Logique transcendentale*.

De l'esthétique transcendentale il faut séparer non-seulement tout ce que l'entendement conçoit comme notion pure, mais tout ce qui appartient à la sensation, de telle sorte qu'il ne reste que l'intuition empirique, l'intuition pure et les seules formes des phénomènes. Des deux formes pures de l'intuition, la première, l'espace, n'est pas une conception empirique, car l'idée de l'espace est déjà nécessaire pour nous représenter deux choses

comme différentes entre elles et existantes en deux lieux divers. Cette idée est *à priori*, puisqu'on ne peut pas concevoir qu'il n'y ait pas d'espace, et elle est nécessaire, puisqu'elle est la condition même de la possibilité des phénomènes. L'idée primitive d'espace est une intuition pure. Il faut attribuer à l'espace la *réalité*, à l'égard des objets externes, l'*idéalité* à l'égard des choses conçues en elles-mêmes par l'intelligence seule; mais l'espace n'est ni une substance ni une partie intégrante d'une autre. Il en est de même de la seconde forme de l'intuition pure. Le *temps* n'est pas une notion empirique, puisqu'on n'en peut concevoir aucune sans elle, sans l'idée qu'il y a simultanément ou successivement autre chose. C'est donc une idée nécessaire, la base de toutes les intuitions. Mais elle n'a qu'une seule *dimension;* il n'est qu'un seul temps en même temps, et elle n'est une chose ni par elle-même ni dans les autres. Elle n'est que la forme du sens intérieur, de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur, *réalité empirique, idéalité transcendentale*. Il ne faut pas nous y tromper, les choses et les phénomènes ne sont pas de vaines apparences. Elles ne nous apparaissent que de la manière dont nous sommes en état de les saisir, avec notre subjectivité, et nous ignorons ce qu'elles sont, mais elles sont réelles. L'école de Leibniz et de Wolff a faussé toute l'origine des idées en prenant pour purement logique la distinction du sensible et de l'intellectuel, qui est transcendentale. Or quand on va jusqu'à prendre le temps et l'espace pour des attributs des choses, on est livré à toute l'absurdité qui s'ensuit, même à celle de Berkeley, qui est de prendre les choses externes pour de simples apparences.

De cette étude, à laquelle Kant aurait voulu imprimer le nom d'esthétique donné à une autre qu'il critique vivement, il passe à la *logique transcendentale* ou la théorie de l'entendement, « de cette faculté qui convertit en pen-

sée l'objet de l'intuition, donne la forme aux diverses intuitions et les réunit dans une idée, qui est une connaissance. » Une analyse complète et approfondie de l'entendement, des notions pures et des principes *à priori* qu'il a, peut seule nous apprendre, dit-il, comment il arrive que ces notions que l'esprit se fait, et qui sont quelque chose de purement subjectif en nous, se rapportent à des objets réels et ont une réalité objective. La logique ordinaire donne les lois de l'entendement et les règles de la pensée. Pure, elle fait abstraction des conditions empiriques et subjectives; appliquée, elle suit les lois et les règles dans ces conditions; transcendentale, elle ne s'occupe que de l'entendement pur, détaché des matériaux sensibles, traitant de l'origine, de l'étendue et de la valeur objective de nos connaissances ou des idées subjectives de l'entendement. Elle a deux branches, l'examen de ce dernier, ou l'*analytique*, et l'art de la préserver d'erreur, d'illusions et de sophismes, ou la *dialectique*. La première montre que les idées sont, non pas empiriques, mais pures; qu'elles appartiennent à la pensée, et non pas à l'intuition; qu'elles sont, non pas dérivées, mais primitives; que leur nombre exact et complet remplit le domaine de l'entendement. En effet, il y a dans l'entendement autant d'idées pures, c'est-à-dire venant de l'entendement pur, qu'il y a d'espèces de jugements, car tout jugement a pour *prédicat* une idée. Nos jugements, sous le point de vue de la quantité, sont universels, particuliers ou individuels; sous celui de la qualité, affirmatifs, négatifs ou limitatifs; sous celui de la relation, catégoriques, hypothétiques ou disjonctifs, et sous celui de la modalité, problématiques, assertoires ou apodictiques. Il y a nécessairement autant d'idées pures ou primitives, de *catégories*, qu'il y a de formes de jugements. Ceux de quantité nous donnent les catégories d'universalité, de pluralité et d'unité; ceux de qualité, celles de réalité, de négation et de limitation;

ceux de relation, celles de substance et d'attribut, de cause et d'effet, d'action et de réaction; ceux de modalité, celles de possibilité et d'impossibilité, d'existence et de non-existence, de nécessité et de contingence. Et le tableau de ces formes et de ces catégories est *nécessairement* complet, puisqu'il épuise toutes les fonctions de l'intelligence. Les catégories sont les formes nécessaires de la pensée, elles n'ont en elles-mêmes aucune réalité objective; toutefois, comme idées et prédicats nécessaires de jugements, elles ont, aux objets, au moyen de l'intuition un rapport qui légitime la connaissance objective; car l'intuition fournie par la sensibilité, accompagnée de la conscience, devient la perception. Les catégories, loin de naître de l'expérience, amènent celle-ci et confèrent à la dissémination des phénomènes cet ensemble et cette unité qui constituent la connaissance.

Dans la seconde partie de la logique transcendentale, la dialectique, consacrée à l'art de préserver la raison du sophisme, de l'illusion et de l'erreur, partie fort belle et de haute importance, Kant est un peu prodigue de cette terminologie qui a créé tant d'obstacles à la propagation de ses écrits, mais dont l'étude est d'une grande instruction. C'est là qu'à propos du syllogisme, il montre que la psychologie professe trois *paralogismes*, l'immatérialité de l'âme, son incorruptibilité et sa personnalité, qui constituent ensemble le spiritualisme, spiritualisme qu'il ne nie pas, loin de là, mais qu'il montre mal assis sur des prémisses qui ne sont que des paralogismes. C'est là aussi que, parmi les *antinomies de la raison*, ou les raisonnements qui prouvent avec la même force le pour et le contre, il produit, et nullement par esprit de négation, la thèse, Un être suprême est nécessaire, et son antithèse. Il y fait le bilan des preuves avancées pour l'existence de cet être et montre le vice de chacune d'elles, afin de préparer les esprits à en chercher ou à en accepter de

sa main de meilleures, qu'il présentera en son temps.

Une méthodologie, appelée transcendentale aussi, termine cette importante composition, qui a fait la grande célébrité de Kant. Il y ajouta, cinq ans plus tard, les Eléments métaphysiques de la nature, pour en résumer la doctrine et constituer sa philosophie de la nature. Il s'y borna au monde matériel, substituant la *force attractive* et la *force répulsive* à la *solidité* et à l'*impénétrabilité* de l'ancienne physique. Laissant indécise la question du vide, mais faisant de l'espace absolu, qui n'est pour lui qu'une idée, la condition première du mouvement, il préluda ainsi à la création de la philosophie de la nature par un de ses plus illustres successeurs.

La *Critique de la raison pratique* fait la révision des connaissances ou des idées morales, comme la Critique de la raison pure a fait celle des idées spéculatives. Après avoir montré que la raison appliquée au gouvernement de la volonté humaine a besoin de l'idée du devoir ou de l'impératif, qui est hypothétique ou catégorique, c'est-à-dire conditionnel ou absolu, Kant donne la formule du « seul impératif catégorique qui soit possible, universel et nécessaire. » *Agis d'après une maxime qui puisse être regardée comme générale,* telle est cette formule.

Kant déduit ensuite, du fait que tous les êtres pensants regardent leur existence comme un but en soi, cette règle : *Agis toujours de telle sorte que l'humanité puisse être regardée comme but et non pas comme moyen,* et proclame ce principe : *La volonté de chaque sujet rationnel doit être telle qu'on puisse l'ériger en loi générale dans l'empire des buts.* C'est, dit-il, substituer l'*autonomie,* qui seule est éthique, à l'*hétéronomie,* qui tue la moralité. Tous les êtres rationnels sont libres. Or, l'autonomie est le droit de la liberté, et de plus, la liberté prouvée, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme en découlent comme des conséquences nécessaires. C'est ici le nouvel

argument rendu nécessaire par l'anéantissement des anciens dans la critique de la raison pure. Kant développe avec une singulière prédilection cet argument éthique, que son imagination revêt d'une puissance irrésistible en vertu des *postulats* de la raison pratique, ou du besoin qu'elle a d'un être type, loi, juge et rémunérateur du bien; principe et garantie de l'ordre moral du monde.

La raison pratique guérit ainsi les maux de la raison théorétique, et met en théologie l'argument éthique en place des arguments ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques rejetés par la première. De même, en morale, elle met l'impératif catégorique en place des principes du bonheur individuel, du bonheur général ou de la sympathie, de la perfection, de la volonté de Dieu. De cette manière le dogme reprend, au nom des *postulats* de l'éthique, le dessus sur le scepticisme professé au nom des problèmes de la métaphysique; il rentre, comme on l'a dit un peu bourgeoisement, par la porte de derrière de la maison dont il était chassé par l'entrée d'honneur.

A cette révision de la raison pratique Kant joignit, en 1797, les Eléments métaphysiques du droit et les éléments métaphysiques de la théorie de la vertu, à titre de *Philosophie des mœurs*, comme il avait joint des éléments d'une métaphysique de la nature à la Critique de la raison théorétique, à titre de *Philosophie de la nature*.

La *Critique du jugement*, la plus faible des pièces de cette grave trilogie, a pour objet le beau et le sublime. Kant y définit d'abord le jugement : la faculté de décider si le particulier est contenu dans le général. Il établit ensuite que cette faculté est ou esthétique, portant sur l'harmonie *formale* et *subjective*, ou téléologique, portant sur l'harmonie *réelle* et *objective*. Puis il traite du beau, du sublime mathématique, du sublime dynamique [qui est physique, intellectuel ou moral], de l'art en général, des beaux-arts en particulier, de l'antinomie du goût, de

celle du jugement téléologique et du dernier but de la nature.

Cette révision, éclipsée d'avance par les deux précédentes, fut effacée encore davantage par l'ouvrage que l'infatigable réformateur publia l'année suivante, 1791, La religion dans les limites de la raison naturelle. La théologie chrétienne, en mieux saisissant le dessein de ce livre, se fût peut-être moins révoltée de ses principes. En effet, ces principes sont ceux d'un simple rationalisme éthique qui ne voit dans la religion qu'un véhicule de morale, faisant abstraction de tout le reste. « L'auteur avait simplement l'intention, dit-il dans un de ses écrits [La lutte des facultés], de montrer en coordonnant ce qui est dans les textes de la religion censée révélée, la Bible, que cela peut être connu aussi par la seule raison. Il n'avait nullement le dessein de contester au christianisme le caractère d'une révélation.» Mais ce qui devait surprendre, toutefois, c'était la prétention même de s'emparer au nom de la raison de tout ce que le christianisme enseigne au nom de la révélation, en voulant l'interpréter non-seulement mieux que l'Eglise chrétienne, mais autrement que les auteurs de ces textes sacrés. Ce qui devait même blesser également tous les partis qui conservaient le respect de ces textes et d'une théologie sérieuse, c'était la prétention d'un philosophe d'ailleurs si grave de faire, des dogmes comme des faits évangéliques, l'objet de critiques tantôt plus frivoles et tantôt plus amères que celles des plus hardis d'entre les libres penseurs du temps. Un métaphysicien pur devait rejeter ces attaques avec d'autant plus de colère que le mauvais ton du siècle les prodiguait avec plus d'emportement. Mais cette allure provoquante est précisément le péché mignon de Kant, quoiqu'elle lui fût reprochée franchement par Frédéric Guillaume II, prince qui lui dit en propres termes « qu'il abusait de sa philosophie pour défigurer et ravaler maint

dogme fondamental des saintes Ecritures et de la religion chrétienne. » Kant ne comprit pas même son aberration. Au contraire, l'influence du siècle sur cette puissante intelligence se trahit jusque dans l'apologie qu'il essaya de faire en faveur d'un ouvrage qui lui attirait de si justes répréhensions. En effet, dans cette apologie il proclame le singulier principe, que la théologie doit être subordonnée à la philosophie, que celle-ci est indépendante mais non pas celle-là.

La *Religion dans les limites de la raison naturelle* a le mérite d'avoir créé dans les écoles d'Allemagne la nouvelle philosophie de la religion; mais elle a le malheur de lui avoir imprimé la fausse direction suivie jusque dans ses derniers temps, celle de n'être pas restée dans ses limites, de s'être nourrie partout de spéculation chrétienne et d'avoir porté partout, non pas la saine critique, mais un criticisme négatif. Or ce criticisme n'est pas seulement une simple forme du scepticisme, la forme suspensive : c'est la forme destructive de l'enseignement chrétien; et pour faire avec justice la part de Kant on n'a qu'à voir, pour les faits, ce qu'il dit de l'ascension, pour les dogmes, ce qu'il dit de la rédemption.

C'est le principal défaut de Kant d'avoir marché, non pas sur les traces de Leibniz, mais sur celles de Hume : d'avoir conduit au scepticisme par la part exagérée faite au criticisme subjectif. Ce travail devait n'être d'abord qu'une étude introductive à son système, et il est devenu ce système lui-même. Que Kant eût constaté les conditions subjectives ou les lois sans lesquelles la connaissance des objets nous est impossible, rien de mieux; mais qu'il ait conclu de l'antériorité de ces conditions à une pure subjectivité frappant les connaissances elles-mêmes du même caractère, certes il n'est rien de plus opposé à la raison. La raison, à son état de santé, est conduite au contraire à voir dans l'harmonie entre ses facultés et les

objets qu'elle saisit une situation d'autant plus légitime et plus normale qu'elle est la base la plus universelle de la science, et la règle la plus inébranlable de la vie. Inférer, par exemple, de ce que le principe de causalité est dans notre esprit, qu'il n'est pas dans la nature, est bien comme doctrine la conception la plus fantasque qui puisse traverser une intelligence, tant qu'il n'est pas prouvé que notre esprit n'est pas lui-même dans la nature des choses.

Toutefois, le système de Kant n'est pas le scepticisme, ce n'est qu'un idéalisme subjectif ou transcendantal. Kant ne professe qu'un doute relatif. Seulement, puisque l'intelligence ne saisit les choses et les notions qu'elle s'en fait que d'après des formes qui lui sont inhérentes en vertu de sa nature et qu'elle transporte dans toutes ses conceptions, sa métaphysique n'est qu'un ensemble de notions purement subjectives. Et nullement objectives les grandes idées d'*espace*, de *temps*, d'*universalité*, de *pluralité*, d'*unité*, de *réalité*, de *négation*, de *limite*, de *substance*, d'*accident*, de *cause* et d'*effet*, de *réciprocité*, de *possibilité*, de *nécessité*, sont de pures notions de l'entendement, et dont l'objet même n'existe que pour l'entendement.

Dès lors c'est notre intelligence qui fournit tout ce qu'on appelle les théories de la métaphysique, et celle-ci doit au fond se borner à faire voir les formes générales de la connaissance subjective et à déterminer l'usage que l'homme peut faire légitimement de sa raison. Bien entendu que tout ce dont elle traite est une affaire de subjectivité : ce sont des notions dont il est possible de faire l'application à ce que nous offre l'expérience, mais qui n'ont aucune objectivité en elles-mêmes.

Il est tout simple que, une fois arrivé à cette persuasion, Kant cessât d'enseigner la métaphysique, et aimât mieux faire la critique de cette science que de professer cette

science elle-même. La critique de l'intelligence ou de la raison était un sujet neuf; le tableau de ses connaissances, une chose ancienne. Aussi Kant n'a-t-il plus fait ce cours dans les dernières années de sa vie académique : il n'a pas même publié celui qu'il avait fait. C'est Poelitz qui l'a fait paraître en 1821, sur les notes de quelques auditeurs [trad. par M. Tissot, en 1843, ainsi que la Critique de la raison pure].

Ce n'est pas ici le lieu d'insister ni sur les défauts de la métaphysique ni sur ceux de la morale de Kant [V. notre *Morale philosophique et morale évangélique*], qui a d'ailleurs le mérite de venir au secours de sa métaphysique d'une manière admirable. En général la critique doit être brève sur le compte d'un penseur qui a rendu aux études spéculatives, par la profondeur de ses analyses, l'étendue, les richesses et l'élévation de sa pensée, plus de services que nul autre, et qui, malgré les difficultés que présentait une langue peu familière aux autres nations et un style quelquefois obscur même à la sienne, a su y amener une révolution comparable aux plus grandes d'entre celles qui figurent dans l'histoire.

INFLUENCE ET ÉCOLE DE KANT. — HAMANN. HERDER. JACOBI. SCHULZ. REINHOLD. SCHULZE. TIEDEMANN. GARVE. MAAS.

La claire et facile parole des principaux écrivains du siècle disposait mal le public et même les philosophes à la lecture d'un écrivain dont la pensée abstraite affectait une terminologie étrange. Les écrits de Kant furent d'abord peu goûtés. L'Allemagne, un peu façonnée par le style de Wieland, l'ingénieux imitateur de celui de Voltaire, en fut péniblement surprise. Mendelsohn

éleva un des premiers une voix sévère [Morgenstunden, 2 vol. in-8°, Berlin, 1785]. Un des organes les plus notables de son pays, Hamann, habile littérateur et penseur profond, osa dire que les obscurités de Kant étaient là pour cacher le vide des abstractions. Et il ajoutait avec esprit, « que tout l'enseignement du philosophe se réduisait à faire de l'homme quelque chose, de Dieu, rien; puisqu'il parle de la raison subjective comme d'un être existant par lui-même, et de Dieu comme s'il n'était qu'une pure notion. Puis il s'amuse à noyer les objets dans l'abstraction et la raison dans la conception de sa propre pureté. Le réalisme et l'idéalisme ne se séparent pas ainsi. Toutes les langues du monde l'attestent, les mots appartiennent à la sensibilité par les intuitions et les sensations qu'ils expriment, à l'entendement par les idées qu'ils rendent » [Lettres à Jacobi].

Herder, né en 1742, mort en 1805, ancien élève de Kant, fut plus sévère encore dans la pompe un peu emphatique de son style oratoire. La Critique de la raison pure, vue au grand jour, n'est pour lui que de la vapeur transcendantale, tissue avec un art plus propre à jeter la confusion dans le langage que la clarté dans la pensée. Si l'espace et le temps n'ont aucun contenu, c'est l'*ennui*, ce n'est pas un *système* qu'ils sont appelés à construire. Une chose est dans ses attributs ; elle n'est pas en elle-même, en dehors d'eux, à côté, derrière ou par delà. C'est dans le rêve seul que les choses se conforment selon les idées; dans la réalité, c'est le contraire. La mission de la raison n'est donc pas de se construire un monde subjectif, c'est au contraire d'étudier le monde réel. L'essentiel est par conséquent de renoncer à cette prétendue critique d'une profondeur qui n'est qu'un vide, ainsi qu'à ces obscures terminologies qui ne sont que des puérilités grammaticales, pour se livrer à une investigation claire et ferme [Metakritik, 1799].

Quelques-uns des meilleurs écrivains philosophiques, Tiedemann [professeur à Marbourg, auteur d'une histoire estimée de la philosophie spéculative]; Reimarus, professeur à Hambourg; Eberhard, professeur à Halle, deux auteurs influents en leur temps; Garve, professeur à Breslau, traducteur de Cicéron et de plusieurs ouvrages anglais, publièrent des réfutations de Kant du point de vue dogmatique. Ils furent secondés par Maas, Pezoldi et de Gerstenberg; par des penseurs de Gœttingue [Feder], de Berlin [Maimon], de Vienne [Bendavid] et de Munich. Stattler écrivit l'Anti-Kant en 1788; Baader publia, en 1797, sur *L'Extravagance absolue de la raison pratique de Kant*, une lettre adressée à Jacobi.

D'autres, au contraire, et en plus grand nombre saluèrent la nouvelle philosophie sans trop la chicaner sur son scepticisme patent; des savants d'ailleurs honorables et des théologiens même, tels que Staeudlin, auteur d'une Histoire du Scepticisme, d'une Histoire de la Morale philosophique et d'une Histoire de la Morale de Jésus, furent de ce nombre. Cependant, les écrits de Kant, assez difficiles à comprendre, même en Allemagne, demeurèrent inaccessibles au grand public, malgré les Eclaircissements publiés par un excellent collègue du célèbre professeur, Jean Schulz; malgré le lexique composé par Melling pour en faciliter l'intelligence, et malgré les divers travaux faits par Sigismond Beck, professeur à Halle, et par le chaleureux Léonhard Reinhold, pour en compléter ou populariser les doctrines. [Theorie des Vorstellungs-Vermœgens, 1769; Briefe über kantische Philosophie, 1790-92; Beitræge zur Berichtigung bisheriger Missverstændnisse, 1790-94].

C'est d'après ces commentateurs que le vulgaire des kantiens conçut le criticisme, ayant Jacob, Tieftrunk, Snell, Heydenreich et Kiesewetter à leur tête. Mais ces guides eurent le malheur d'altérer à ce point la doctrine

du maître qu'ils en facilitèrent la réfutation aux adversaires.

Deux de ces derniers, Maimon et E. Schulze [né en 1761 mort en 1833], auteur de l'*Enésidème*, éclairèrent si bien un illustre kantien, Fichte, qu'il fut amené par leurs objections aux nouvelles formes que le criticisme reçut de sa main.

Nous ajouterons, avant de quitter ce système, qu'à cette époque, il fut peu goûté ailleurs qu'en Allemagne, malgré les efforts faits par Charles de Villers pour la faire connaître en France [Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale, Metz, 1801], et malgré quelques traductions anglaises d'exposés allemands. Depuis, la France a publié plusieurs traductions de Kant, mais son exemple n'a été guère imité. L'Angleterre ne s'est pas arrêtée au jugement de Dugald Stewart, qui s'en rapportait à la version latine d'un ouvrage de Reinhold, au livre de madame de Staël et à d'autres appréciations de ce genre; cependant elle est demeurée froide pour une critique qui exagère celle de Hume. La Hollande et l'Italie ont partagé ses froideurs. Kinker a publié un Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure, traduit du hollandais par J. le F. Amsterdam, 1801, et Galuppi a exposé le criticisme dans ses Lettres, mais ces deux écrits sont peut-être ce qu'on a publié de plus imparfait sur Kant hors l'Allemagne.

C'est pour cela sans doute que la doctrine de ces deux exposés a trouvé si peu d'écho en Italie et en Hollande.

L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL CONSTITUÉ SCIENTIFIQUEMENT ; LE SYSTÈME DE L'IDENTITÉ ET LE NOUVEAU PANTHÉISME. — FICHTE. SCHELLING. HEGEL.

« La *Critique de la raison pure,* dit un penseur éminent [De Bonald, Recherches philosophiques], annoncée avec pompe, accueillie avec fanatisme, ou lancée avec fureur, après avoir accompli la chute des doctrines de Leibniz et de Wolf, ne put se soutenir plus longtemps sur sa base et ne produisit d'autres fruits que des divisions, des inimitiés et un dégoût général de toute doctrine. »

Si ces faits se sont présentés quelque part, ce n'est pas en Allemagne, où l'enivrement pour la doctrine ou les systèmes fut général, et où trois hommes d'un puissant génie s'attachèrent presque simultanément à achever l'œuvre de Kant en l'asseyant sur des bases plus larges. Et cette tentative, ils la firent tour à tour, toujours aux applaudissements de l'Allemagne, sur laquelle leur influence fut à ce point profonde qu'ils en modifièrent toutes les sciences, y compris la théologie; et même tous les travaux de l'intelligence, y compris la poésie et la langue, malgré les droits de la libre critique sérieusement et largement exercés contre eux.

Gottlob Fichte [né en 1762, mort en 1814], élevé à Iéna pour la théologie, fut gagné à la philosophie spéculative par l'Ethique de Spinoza et par le grand ouvrage de Kant, qu'il expliqua, jeune encore, à Lavater et à d'autres personnes de Zurich, où il avait une charge de précepteur. Fichte conquit l'amitié du maître par un travail qui lui sourit; une chaire à Iéna, par la publication de ce travail [Essai d'une critique de toute Révélation]; l'enthousiasme de ses auditeurs, par l'éloquence de sa parole, et l'admiration du public par son livre sur la Mission du

savant. Déjà il avait publié son Fondement de la théorie de la science. Il profita d'une retraite à laquelle le contraignit une ardeur de réforme pleine de générosité et d'une imprudente précipitation, pour remplir sa mission de philosophe et achever la création de sa *Théorie de la Science*: il en publia la seconde partie ainsi que la Philosophie du Droit. Un article de journal [Du fondement de notre foi en un gouvernement moral du monde] l'ayant fait bannir de la Saxe pour cause d'athéisme, il s'établit à Berlin, où il écrivit son Apologie ainsi que son Traité de la Destination de l'homme. Il y professa sa doctrine devant un public distingué. Revenu à Berlin de Kœnigsberg, où il s'était rendu après le désastre d'Iéna, il y prononça ses Discours à la nation allemande et s'occupa vivement de l'organisation de la nouvelle université de Prusse, celle de Berlin, où il obtint une chaire. Il s'occupa plus vivement encore de l'organisation d'une guerre d'indépendance, où il avait l'idée de servir en qualité d'aumônier et dont il ne vit pas la fin.

Sa doctrine, qui a particulièrement attiré et fécondé les esprits, a eu pour but d'élever celle de Kant à une pureté entière; d'en faire une science véritable, tirant sa substance et sa certitude d'un principe suprême qui tînt de lui-même sa *matière* et sa *forme*. Kant, disait-il, a été sur la voie de cette découverte; mais il n'est pas allé jusqu'au bout. Il a vu ce que le moi fournit à la connaissance, la forme subjective ; mais il n'a pas vu que le moi qui se dit moi, se pose lui-même : qu'il est à la fois cause et effet, auteur et produit, et que, sujet absolu, il est principe d'une science absolue. Empruntant ainsi à Descartes, en faveur du moi, le fameux *Je pense, donc je suis*, et à Spinoza, la définition de la substance, Fichte asseoit facilement sa *Théorie de la Science* sur ces trois principes: le moi se posant lui-même, opposant au moi absolu un non-moi absolu aussi, et y ajoutant la limitation ou la

détermination du moi par le non-moi posés l'un et l'autre dans le moi et par le moi.

Ce procédé dépendant de ces trois formes du jugement, l'affirmation, la négation et la limitation, Fichte déduit sa philosophie théorique du *non-moi* qui *détermine le moi* en vertu de l'activité que celui-ci, source de toute réalité, prête au non-moi, *qui n'existe que par lui.* En effet, la pensée du moi sentant sa limite en suppose une cause hors de lui, et le moi crée ainsi le non-moi avec toutes les sensations qui ont l'air de provenir du monde externe. Mais comme celui-ci n'a d'existence que dans le moi et pour le moi, leur origine n'est pas douteuse.

La philosophie pratique découle du moi déterminant le non-moi, fils de l'activité du moi, c'est-à-dire de l'impulsion qui le pousse à poser le non-moi. En effet, le moi, en principe point mathématique, éprouve un besoin de développement qui veut réaliser la perfection idéale, l'harmonie absolue ou l'infini, par son empire incontesté sur le non-moi. C'est ce qui enfante le droit naturel et la morale.

Dans ses applications, la théorie de Fichte prend des formes très simples et très précises. Sa politique est au fond celle de Rousseau. Son éthique est celle de Kant, posant comme elle la réalité du monde externe. Toutefois l'une et l'autre, présentées avec une rare élévation de sentiments, s'appuient sur des considérations nouvelles, et affectent ce style évangélique dont les successeurs de Fichte ont si singulièrement abusé. Je ne dirai pas, sans tromper personne, puisqu'ils s'y sont trompés eux-mêmes. Pour Fichte, la parfaite liberté de tous est la *Communion des saints* ; et par la parfaite moralité, par l'oubli de soi dans l'intérêt de la totalité des êtres intelligents, le *moi pur devient le moi divin.*

Dans ce style, ce qui est exact et entier, c'est la bonne foi. De même que son maître Kant, Fichte fut ramené aux croyances par la raison pratique ; mais, avec une

différence fondamentale, c'est qu'il y avança beaucoup plus. Dans ses premiers écrits, la théologie se bornait à un ordre moral en activité ou se réalisant. L'idée d'un Dieu personnel impliquait alors pour lui contradiction. Il professa dans ses derniers temps une sorte de mysticisme qui n'aboutissait pas, à la vérité, aux dogmes positifs d'une religion quelconque, mais qu'il exprimait volontiers dans les termes techniques du christianisme. Toutefois il ne faut pas s'y tromper. Son règne de Dieu n'est que celui de la raison triomphante. Ce qui l'atteste, ce sont les périodes mêmes qu'il admet pour la réalisation du plan suivi dans le gouvernement du monde : âges de l'innocence, du péché, de la corruption, de la réhabilitation par la science, de la justification par sa fille, la vertu [Voir Tugendlehre, Rechtslehre, Staatslehre, mais surtout Bestimmung des Menschen, trad. par M. Barchou de Penhoën ; et Anweisung zum seligen Leben, trad. par M. Bouillier. Cf. La Vie et les Œuvres posthumes de G. Fichte, publiées par son fils M. Herrmann Fichte].

L'influence de Fichte sur l'Allemagne fut considérable. Il eut pour imitateurs à distance Bardili, le logicien ; Reinhold, le penseur inconstant ; Bouterweck, l'élégant esthéticien, auteur d'une excellente Histoire de la littérature espagnole et de quelques romans philosophiques ; Krug, le polygraphe populaire, et Fries, auteur d'une bonne Anthropologie : tous écrivains plus distingués par la forme que par le fond. La grande gloire de Fichte est d'avoir eu pour disciples les fondateurs des deux plus célèbres écoles : M. de Schelling, que nous sommes trop heureux de compter parmi les vivants pour regretter que son nom soit en dehors de notre cadre, mais dont nous avons présenté ailleurs les nobles travaux en leurs transformations successives [V. Schelling ou la Philosophie de la nature et la Philosophie de la révélation, 1 vol. in-8°] et Hegel qui, avec son ami Schelling a si profondément

modifié la spéculation allemande sur Dieu et la nature.

On sait que M. de Schelling, désirant comme Fichte élever la philosophie au rang d'une science véritable, avait compris dès le début que la légitimité de la connaissance fondée par le moi reposait d'abord sur celle du moi, et qu'il fallait concilier la légitimité absolue de celui-ci avec celle du non-moi se confondant ensemble dans l'intuition de l'éternelle unité. Il avait résumé sa brillante conception dans cette formule : Identité de l'idéalisme et du réalisme. Ce système de l'identité, il le justifiait en montrant, dans l'ensemble des faits et des développements qui se succèdent et dans l'ensemble des changements du monde extérieur, autant de modifications de l'existence divine ou Dieu manifesté nécessairement de la manière dont nous le voyons manifesté dans tous ces faits. Généralement on reconnut l'originalité de cette doctrine, l'universalité de son étendue et la conséquence logique de son application dans les divers écrits de l'auteur. Il se trouva des disciples qui tentèrent de créer sous ce point de vue une science complète : Théorie de la science, philosophie de la nature, morale, politique, religion et esthétique. A la tête de ces disciples marcha le Norwégien Steffens, qui professa à Berlin l'anthropologie et la philosophie de la nature avec autant d'éloquence que de piété, unissant l'Eglise et l'Etat pour l'éducation du citoyen [Carricaturen des Heiligsten, 2 vol., 1819-21]. Venait ensuite Wagner, professeur à Wurzbourg, qui essaya de réaliser sous des formes nouvelles l'ambitieux dessein de Raimond Lulle et de Jordano Bruno [V. sa Philosophie mathématique, Erlangen, 1811]. L'un et l'autre furent secondés par Eschenmaier, qui se fit remarquer surtout par la profondeur de ses vues dans les domaines un peu mystiques de la philosophie psychique et religieuse; par Klein, professeur à Wurzbourg, qui mérita du système en le conciliant avec les exigences de

l'éthique et surtout la théorie de la liberté; par Ast, professeur à Landshut, qui proclama l'identité de l'idéalisme et du réalisme comme le vrai principe du système de Platon [Platon's Leben und Schriften, 1816]. Fichte lui-même mit autant que possible quelques-unes de ses anciennes théories en accord avec le nouveau système qui se posait si hardiment, non pas à côté mais au delà du sien. Cependant celui de tous qui, d'abord, servit ce système avec le plus de talent et le changea ensuite le plus complétement, ce fut l'ami, le condisciple et le collègue de Schelling, Hegel.

Hegel [né en 1770, mort en 1831], élevé au gymnase de Stuttgart et à l'université de Tubingue, subjugué par l'ascendant de Schelling, en professa d'abord la doctrine à Iéna et dans deux écrits : Différence du système de Fichte et de celui de Schelling; De la foi et du savoir. Ce qu'enseignait l'école de Kant, n'était à ses yeux qu'une philosophie toute subjective, n'étudiant les choses que sous le point de vue du sujet pensant. A cet idéalisme Hegel venait avec Schelling joindre l'idéalisme objectif. Après la bataille d'Iéna, qui l'éloigna de cette ville, il dirigea un journal politique de Bamberg, puis le Gymnase de Nuremberg. Il reprit en 1816 l'enseignement de la philosophie à Heidelberg. Appelé en 1818 à Berlin, où il succéda à Fichte, comme Schelling lui avait succédé à Iéna, il y dirigea en quelque sorte la pensée philosophique, soit par ses leçons et ses disciples, soit par la publication d'un journal spécial et par celle de plusieurs ouvrages importants. Depuis la publication de sa Phénoménologie de l'esprit [1807], il marchait avec quelque indépendance de M. de Schelling, pour qui la connaissance de l'identité du moi et du non-moi, ou la non-différence du sujet et de l'objet dans la raison absolue, qui est le seul absolu, était une intuition. Cette intuition, qui soutenait tout le système, Hegel depuis son émancipation la décla-

rait une hypothèse mal justifiée, qu'il fallait établir par la science ou abandonner. Il ne l'établit pas, mais proclama le savoir absolu fruit d'une série nécessaire d'évolutions [conscience, conscience de soi, raison, esprit, religion, savoir], par lesquelles l'âme devient esprit et conscience de l'identité de l'idée et de l'être. Dans le savoir absolu ou la pensée pure l'esprit reconnaît son identité avec la substance absolue : ce qui explique à la fois l'homme et Dieu comme un.

Il ne se conçoit guère de plus grande simplicité ni de plus grande certitude que ce qu'offre ce système. S'il est vrai, la logique prend aussi la place de la métaphysique. Dès que la pensée est l'être, elle absorbe la cosmologie et la théologie comme la psychologie. La pensée est la substance et le principe de tout ; tout ce qui se fait ou se produit est l'effet de ses mouvements naturels, de son développement nécessaire, qui constitue le monde externe et interne. Aussi, mœurs et lois, institutions et systèmes, tout s'explique par le mouvement immanent de l'idée absolue. En effet, dans cette idée, l'éternelle idée, tout est un. Tout est encore un dans ses manifestations, cette dialectique divine dont celle de la philosophie est l'imitation fidèle. Nulle individualité, nul être fini ne conçoit l'immensité des choses possibles et réelles. Une intelligence infinie seule en est capable. Cette intelligence, cette raison absolue, c'est Dieu. En effet, Hegel emploie les termes reçus. La division trinitaire joue un rôle constant dans tout son système. La genèse de Dieu dans l'esprit de l'homme, la conscience, qu'il est lui-même l'absolu : tel est le but et tel est le bienfait suprême de toute la philosophie. C'est le salut de l'homme que de dépouiller le vieil Adam, l'individualité, et d'adopter notre identité avec l'absolu. Garder l'idée d'un Dieu objectif et d'un monde différent du présent, c'est s'enchaîner à des superstitions tombées.

Des disciples fidèles au maître et le corrigeant avec une piété qui leur fait honneur, soutiennent aujourd'hui qu'il enseigna un Dieu personnel [V. la Lettre si remarquable de M. Rosenkranz à M. Wirth]. Et certes, il serait téméraire de prétendre qu'il n'a pas eu, en bien des moments, plus de lumière que la lettre de son système n'en contient; mais celui-ci est réellement un panthéisme logique plus explicite que nul autre. Tout en se croyant un idéalisme plus objectif que celui de Fichte et de Kant, il n'en offre au fond qu'une forme aussi hypothétique, aussi inadmissible. L'éternel mouvement de l'idée éternelle, voilà le principe suprême et la cause dernière de toute possibilité; un éternel γίνεσθαι voilà la destinée suprême de toute réalité. En effet, l'existence n'est qu'une apparition, l'individualité qu'une forme de l'esprit universel, et celui-ci, que la somme des esprits finis, assujetti au γίνεσθαι comme eux et comme Dieu.

En somme l'enseignement de Hegel, offert à la mauvaise théologie du temps comme un moyen de régénération, comme un progrès sur le rationalisme très froid et très négatif qui dominait dans le pays et en préparait l'abaissement moral, fut protégé de haut en raison de sa terminologie chrétienne. Et néanmoins, comme il faisait, des doctrines spiritualistes établies dans le monde civilisé par le christianisme, une forme dépassée, il en blessa profondément la religion, la morale et la politique. Dans sa *Science du droit*, Hegel soutenait d'un côté comme une conséquence forcée de son système, que tout ce qui est réel est rationnel et a sa légitimité dans sa raison d'être; et il justifiait d'un autre côté les droits de l'insurrection dans les pays conquis où les peuples ne sont pas en *communion d'idées* avec les gouvernements. Cette théorie était évidemment inspirée par la circonstance et professée pour une situation spéciale. Son influence n'en fut pas moins grande. Le système de Hegel blessa par d'au-

tres torts. Les défauts de la forme et l'obscurité du langage, y étaient grands. Dans la vie réelle la rigueur des appréciations, les séchcresses du commerce personnel et l'esprit de coterie affaiblissaient l'action du chef de l'école autant que les réfutations des adversaires. Toutefois rien ne put, de son vivant, diminuer la vigueur ni l'étendue de son règne ; et ce fait atteste comme ses œuvres, la puissance de son génie. La richesse et l'inflexible conséquence de sa pensée eût rendu à la philosophie d'inimitables services, sans le malheur qu'elle a eu d'être égarée par celle de Spinoza dès son début. On distingue parmi les cours imprimés de Hegel [V. ses œuvres publiées après sa mort par ses disciples], l'Encyclopédie, la Philosophie de la religion et l'Esthétique, traduite par M. Besnard, les plus remarquables de tous, la Philosophie de la nature et l'Histoire de la philosophie. Tous offrent des vues originales, mais ses travaux d'histoire présentent beaucoup d'inexactitudes et quelques-unes de ces locutions familières que suggère l'enseignement oral [Vie de Hcgel, par M. Rosenkranz, 1844].

On peut résumer en quelques traits les principes des trois continuateurs de Kant. Ce penseur avait trouvé dans le *moi* une raison métaphysique de la connaissance. Fichte assit sur ce fondement son idéalisme subjectif et consacra son brillant génie à la théorie de la science ou de la connaissance, c'est-à-dire, à la philosophie fondamentale. — Schelling a fait la philosophie de l'ontologie et de la cosmologie; il a converti ensuite la théologie en philosophie de la religion et en philosophie de la révélation avec les dépouilles de la mythologie, du gnosticisme et du mysticisme. — Hegel a donné à la métaphysique une forme nouvelle en la faisant entrer, soit dans la logique, soit dans la philosophie de la nature, soit dans la philosophie ou la phénoménologie de l'esprit, si bien que dans son Encyclopédie il ne fait pas figurer la métaphysique

sous ce mot. Mais pour lui tout est métaphysique. — Fichte acheva l'édifice de Kant, l'idéalisme subjectif, système qui pèche par sa base, parce que le *moi* peut bien être la raison psychologique de la connaissance, mais non la raison métaphysique, n'étant ni la raison de soi, ni celle du monde, et son savoir n'allant pas au delà de lui-même. Schelling et Hegel partirent de l'absolu pour construire le système de la science et lui rendre un contenu réel, dans son objet même, par l'identité du réel et de l'idéal, ou l'indifférence absolue. Mais tout en partant du même point de vue, ils différèrent bientôt singulièrement, et si Hegel proclama avec Schelling l'axiome *de l'identité de la pensée et de l'être*, sa métaphysique ne fut cependant à la théologie de Schelling que ce que l'ombre est à la réalité. Car, tandis que Schelling pose un Dieu principe de toutes choses, Hegel prend pour principe absolu l'idée qui est Dieu en lui-même.

Aucun des trois continuateurs de Kant n'atteignit à la netteté haute et sereine de sa pensée. Mais deux d'entre eux, Fichte et Schelling, le surpassèrent comme écrivain. Hegel resta au-dessous d'eux et de son ambition, qui était de donner à son style la popularité de celui de la Bible de Luther. Tous les trois eurent la faiblesse de croire que leurs systèmes offraient le dernier mot de la science, et au bout de quelques années les trois systèmes eurent le sort de tous ceux qui les avaient précédés. Des soi-disant fidèles qui leur restent, y compris le *centre*, la *droite*, la *gauche* et l'*extrême gauche* de Hegel, il n'en est pas un seul qui ne se soit laissé entraîner au delà par le courant même qu'il avait aidé à établir. Toutefois cette famille de Kant a la gloire d'avoir fait apprécier enfin les prétentions de la raison humaine prise dans sa plus haute expression et renvoyé définitivement la pensée devant l'infini, devant la raison suprême, seule dépositaire d'une vérité universelle. Mais établir que la *science absolue* est

là, en fixer les conditions, la montrer et la proclamer divine, ce n'est pas encore s'y élever et toute cette critique est loin d'avoir donné l'absolu. Notre raison a beau abstraire en idée de tout ce qui est humain, ce qu'elle donne en réalité étant humain et ne pouvant être autre chose, ne saurait être le divin, l'absolu. Quoi qu'en dise Hegel, la raison universelle à laquelle nous devons nous élever et la vérité universelle que nous devons connaître, ne sont que ce que les lois de la pensée humaine nous permettent de concevoir. C'est la plus grande aberration de la philosophie que de se transporter dans un enthousiasme poétique au delà de nos facultés. Sa vraie mission au contraire, c'est de reculer au moyen d'une méthode assurée les obstacles qu'elle rencontre à mesure qu'elle avance, afin de faire disparaître ceux de ces obstacles qui ne sont pas les infranchissables limites de la raison elle-même.

Une autre gloire incontestable de la spéculation allemande, c'est que la philosophie de la religion et celle de la nature ont reçu dans les écoles de la famille kantienne la plus vive impulsion. En effet, l'Allemagne a non-seulement donné à la métaphysique, dans les écoles de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel, les plus riches développements, mais encore elle en a cultivé toutes les branches même dans celles de ses écoles qui ont abandonné le nom de métaphysique, ou qui ont confondu cette étude avec d'autres, si bien qu'aujourd'hui, la métaphysique domine toute la science germanique. Toutefois le mouvement des esprits s'est appliqué surtout aux spéculations de philosophie religieuse. Ce mouvement surpasse en Allemagne celui du moyen âge et celui de l'antiquité orientale, et il y présente une suite de doctrines aussi variées, aussi sérieuses et aussi continues.

En effet, des trois systèmes principaux sont sorties une foule de théories secondaires qui prennent aussi le nom de

systèmes, quoique ce soient de simples nuances les unes du criticisme, les autres, du scepticisme. Quelques-uns sont profondément empreints de l'esprit du christianisme. D'autres sont animés encore d'un certain esprit religieux même dans leur indépendance de toute doctrine biblique. Et de ceux-là même qui, dans leur éloignement de ce dogme, vont jusqu'à la négation de la transcendance de Dieu, de l'immortalité et de la personnalité de l'âme, il en est qui soutiennent néanmoins les doctrines spiritualistes et combattent le sensualisme comme le matérialisme.

Ce qui forme les caractères communs des écoles allemandes, c'est qu'elles conçoivent l'idéal de la métaphysique d'une manière analogue; qu'elles sont toutes d'accord sur ce point, qu'avec la métaphysique s'élève ou tombe la science humaine, et enfin qu'elles ont foi en ce point fondamental : la raison humaine portée à sa plus haute expression, à son plus grand développement, perçoit les vérités éternelles d'une manière immédiate et dans toute leur beauté. On le sait, la métaphysique est chère au génie allemand. Les penseurs de cette nation, les plus excentriques comme les plus sages, n'ont cessé de cultiver cette science en vue de la religion, qui est toujours et partout la grande affaire de l'humanité, quelles que soient les éclipses de son horizon, et qui partout où le christianisme s'est fait jour est dominé par l'Evangile. Aussi tous ceux qui professent la philosophie de la religion, consultent le christianisme, les uns en modifiant ses anciennes doctrines, les autres en les noyant dans les théories d'un panthéisme renouvelé de Spinoza, d'autres encore en les maintenant en accord avec la métaphysique à l'instar de Malebranche et de Leibniz. Nul ne fait complétement abstraction de ces doctrines.

Et ce résultat aussi est dû à la famille de Kant.

LA NOUVELLE PHILOSOPHIE DE LA NATURE. LA PHYSIOGNOMIQUE. LA PHRÉNOLOGIE. — OCKEN. GOETHE. CUVIER. GEOFFROY SAINT-HILAIRE. LAVATER. GALL. SPURZHEIM.

On a vu que les connaissances cosmologiques de Kant étaient fort étendues. Celles de Hegel, d'un caractère plus spéculatif, furent également remarquables. Celles de Schelling sur les forces de la nature en général et en particulier sur ses puissances magnétiques, électriques et chimiques, sur les lois de la gravitation et de la lumière, furent adoptées avec un esprit très créateur par Steffens, que nous avons déjà nommé ; par Ocken, qui les appliqua aux détails ; par Wagner, qui laissa une théorie curieuse de l'univers, et par Œrsted, le plus illustre de tous et supérieur même à ses maîtres. Tous ces travaux fécondèrent l'observation et les méthodes de classification dans les diverses branches de la physique générale et de l'histoire naturelle. La puissance de cette excitation atteignit jusqu'au génie de Gœthe, qui se délassa de ses créations poétiques dans de curieuses investigations et d'intéressantes correspondances. La France, entraînée par le génie de Buffon, et l'Angleterre, par celui de Newton, applaudirent peu à ces travaux ; elles s'y associèrent néanmoins comme malgré elles. L'anatomie comparée et les vues cosmologiques de Cuvier n'ont pas ignoré ceux de Schelling et Hegel, élevés à la même époque et dans le même pays que l'illustre naturaliste. La Philosophie de la nature de Geoffroy Saint-Hilaire est un des monuments qui en attestent le plus l'influence parmi nous. Cet esprit si hardi eût préféré le mot kantien de *monde phénoménal* à celui de *monde des détails*, qui fut jeté un jour comme une objection contre les vues générales du génie de Newton par le

génie de Napoléon. Geoffroy Saint-Hilaire, séduit par la langue de l'idéalisme, eût même préféré au terme newtonien de *gravitation* celui d'*attraction de soi pour soi-même,* qui offrait suivant lui la meilleure formule de la *loi universelle.* [Philosophie de la Nature, p. XXV.] « Ces anciennes lois dites vitales, qui élevaient un mur de séparation entre la physique des corps bruts et celle des corps animés s'évanouiraient bientôt. L'*attraction-soi* par *soi* [qui rappelle le moi générateur de tout] se pose dans l'univers comme une essence d'un genre inconnu jusque-là, remplissant le monde comme Dieu lui-même, cause des causes ou ministre d'une puissance infinie, inflexible et inexorable comme le Destin, par le génie de Tycho Brahe et de Kepler sous le nom d'*âmes motrices* et de *forces tractoires,* qualifiée d'attraction par Newton » [Ib., p. 66.]

Les sciences naturelles et physiques, la gloire de nos derniers temps, auraient fait des progrès non moins admirables même sans les excitations de l'enseignement philosophique. Mais grâce à cet enseignement elles ont pris partout un caractère d'élévation qui les a fait aboutir à la plus haute métaphysique, à la philosophie de la religion elle-même. S'élever aux principes suprêmes et aux causes dernières, qui ne sauraient se trouver que dans le monde intellectuel; arriver au spiritualisme et par lui expliquer le monde matériel : tel fut désormais l'ambition commune. S'il y eut quelques esprits en retard, élèves d'un matérialisme passé et toujours enchaînés encore à la vieille erreur d'une philosophie matérialiste, ce furent de rares exceptions. A quelque branche de l'arbre de la science qu'on s'attachât, on voulut monter jusqu'au faîte et arriver au ciel.

Cela se voit surtout dans ces spécialités secondaires qui jusqu'ici n'ont pu encore se faire classer dans l'enseignement philosophique [la *physiognomique,* la *phrénologie* et le *magnétisme psychique*], ou dans d'autres qui n'ayant pu

s'y maintenir après y avoir joué un rôle, ont essayé d'y rentrer avec éclat, par exemple la *pneumatologie*.

En effet, la grande ambition de Lavater [né en 1741, mort en 1801], le noble ami de Klopstock et de Gœthe, de Mendelsohn et de Jacobi, de Kirchberger et de Saint-Martin, ce fut de montrer le spiritualisme dominant le matérialisme, l'âme se dessinant dans ses organes. C'est dans ce but qu'il essaya d'élever à une sorte de système les vues jetées en avant par Porta et Huarte. [Fragments physiognomoniques, 1774, 4 vol. in-4°]. Et quelque exagération qu'on ait apportée dans ce point de vue, on n'est point parvenu à fausser ce qu'il contient de vérité.

Echapper au matérialisme et mettre son étude favorite, l'organologie, d'accord avec l'éthique chrétienne, ce fut aussi la grande préoccupation de Gall [né en 1758, mort en 1828] qui rencontra à Paris la même opposition qu'il avait trouvée à Vienne, à Berlin, à Dresde, à Halle, à Iéna, à Copenhague, à Amsterdam, à Leyde, à Heidelberg et à Zurich. C'est qu'en dépit des apparences contraires, le même besoin de spiritualisme régnait partout; et les transformations de l'organologie, depuis la simple cranioscopie de Gall jusqu'à la phrénologie de Spurzheim, qui sut faire entrer jusqu'à seize organes dans la région antérieure du cerveau, durent s'inspirer du désir de répondre à cette puissante nécessité. [Gall, Recherches sur le système nerveux, 1809. — Gall et Spurzheim, Anatomie et Physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier, 1810-1820, 4 vol. in-4°. — Gall, sur les Fonctions du cerveau, 1822-25, 6 v. in-8°]. Ce spiritualisme ne pouvait que tourmenter un naturaliste dont le système se résumait dans cinq propositions qu'il formulait ainsi : 1. Les qualités morales et les facultés intellectuelles sont innées; 2. L'exercice ou la manifestation des facultés ou qualités morales dépend de l'organisation; 3. Le cerveau est l'organe de tous les penchants, de tous

les sentiments et de toutes les facultés ; 4. Le cerveau est composé d'autant d'organes particuliers qu'il y a de penchants, de sentiments, de facultés qui diffèrent essentiellement entre eux ; 5. La forme de la tête et du crâne, qui répétent dans la plupart des cas la forme du cerveau, suggère des moyens pour découvrir les qualités et les facultés fondamentales.

De ces propositions les deux dernières étaient les seules qui appartinssent à Gall, à savoir que les organes encéphaliques répondent à autant de facultés intellectuelles ou de qualités morales.

Le magnétisme, qui s'était d'abord présenté avec un principe purement physique, un fluide puissance sidérale ou influence planétaire, suivit la même tendance. D'abord de nature cosmologique, il se reconnut bientôt psychique et son principal agent, ce ne fut plus un fluide, ce fut la volonté, ce fut un élément intellectuel. Ce n'est pas tout. De psychique, il se fit pneumatique, et ses interprètes les plus avancés ne se bornèrent pas, comme les métaphysiciens, à proclamer un monde intellectuel: allant beaucoup plus loin que les philosophes les plus spiritualistes, ils proclamèrent leur rencontre, non plus avec des influences sidérales, mais avec des intelligences inconnues, des puissances supérieures bonnes ou mauvaises.

La pneumatologie n'avait pas attendu ces déclarations pour reprendre une attitude nouvelle au nom de faits nouveaux sans doute, mais au nom de faits anciens aussi, classés comme légendes, mais reprenant le titre de faits par suite des phénomènes, prétendus ou réels, du jour. Toutefois, les trois amis de Lavater, Jung-Stilling, Kirchberger et Saint-Martin, qui avaient entrepris la réhabilitation de la pneumatologie au nom du mysticisme et avant l'apparition de ces phénomènes, étaient peu propres à remplir une mission philosophique. La pneumato-

logie n'était qu'une branche de la théologie ; il fallait une transformation essentielle dans celle-ci pour en amener une dans celle-là. Or, de toutes les sciences, celle qui se trouvait la plus atteinte par Kant, par Fichte et par Hegel, c'était évidemment la théologie, que les trois métaphysiciens avaient eu l'ambition de modifier profondément. Aussi leurs doctrines amenèrent celui des philosophes encore vivants dont le nom se mêle sans cesse aux leurs, Schelling, à présenter enfin une théorie de la révélation et elles enfantèrent une théologie nouvelle.

LA THÉOLOGIE PROVOQUÉE PAR LE CRITICISME, L'IDÉALISME ET LE PANTHÉISME. — JACOBI. SUSSKIND. FLATT. STORR. STEUDEL. SCHLEIERMACHER. DEWETTE. MARHEINECKE. NEANDER. BAADER. MOLITOR. GOERRES.

La philosophie de la religion reçut, en effet, de l'enseignement de Kant, de son idéalisme et du panthéisme de ses successeurs une excitation plus vive encore que les sciences naturelles, surtout en Allemagne. Nous avons dit les vives critiques que souleva la Critique de la raison pure de la part de Herder, élève de Kant, et qui se borna peut-être trop à repousser des attaques par d'autres attaques. Les récriminations de Jacobi, qui se connaissait surtout en panthéisme [V. ci-dessus Spinoza, p. 278], furent plus animées, mais aussi plus fructueuses. Né à Dusseldorf en 1743 et en partie élevé à Genève dans l'admiration de Rousseau, lié avec les plus beaux esprits d'Allemagne et appelé en 1807 à la présidence de l'Académie de Munich, Jacobi se montra pendant toute sa carrière un des plus sages penseurs et des meilleurs écrivains de son pays [mort en 1819]. Il combattit successivement le panthéisme de Spinoza et de Lessing, le scep-

ticisme de Hume, le criticisme de Kant, l'idéalisme de Fichte et le système de l'identité de Schelling. [Woldemar, 1779; Lettres d'Allwill, 1783; Lettres à Mendelsohn sur la philosophie de Spinoza, 1785, où tout en rendant une justice un peu emphatique à la conséquence rigoureuse du système, il montre que la méthode démonstrative conduit nécessairement au fatalisme et au panthéisme; David Hume ou l'Idéalisme et le réalisme, 1787; Lettre à Fichte; De l'entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable, 1801; Lettres à Kœppen sur Schelling; Des choses divines, 1811; Œuvres complètes, 1812 et années suiv.]. Jacobi n'était pas un génie créateur, ni même un de ces penseurs d'une pièce qui, d'accord avec eux-mêmes, sont heureux de la fermeté sinon de la nouveauté de leurs doctrines. Noble et poétique défenseur des droits du sentiment et de la foi, de l'autorité de la conscience, de la vérité de l'histoire, en un mot des grands dons de Dieu et des grandes croyances de l'humanité, il fut un peu ennemi de la spéculation à force d'être le redresseur de ses excès. En général, ami plus démonstratif que pénétré d'une philosophie qui a dans la foi sa fin dernière et son point de départ, il sut mieux proclamer des mystères qu'en admettre, et mieux défendre la certitude qu'en jouir. Il joua donc entre le surnaturalisme et le rationalisme le rôle de Leibniz conciliant le catholicisme et le protestantisme. Ce n'était pas le moyen de faire école, mais Jacobi, plus heureux, fut lu de toute l'Allemagne et ses écrits se firent jour dans les tendances des penseurs les plus notables du second rang. Il fut le guide de Bouterweck, professeur à Gœttingue; de Fries, professeur à Heidelberg; de Weiller et de Salat, professeurs à Munich. Il inspira cet excellent Tennemann, qui, dans un travail sur l'histoire de la philosophie, kantien raisonnable, résuma si nettement les objections de l'opinion générale contre le panthéisme

renouvelé. « D'abord, dit-il, il ne se conçoit ni liberté morale ni obligation rationnelle dans un système qui fait de toute l'histoire et de tous les changements du monde de simples modifications de l'existence divine et qui proclame que Dieu lui-même était obligé de se manifester comme il le fait. En second lieu, quoi qu'on ait dit, on n'a pas montré comment l'esprit humain arrive à l'intuition intellectuelle de cette identité absolue, qui n'est en dernière analyse qu'une confusion de la pensée abstraite avec la pensée concrète. Enfin, en identifiant Dieu avec la nature et en l'assujettissant aux conditions de son principe primordial, on le soumet à une sorte de destin. »

En Allemagne, les protestations faites au nom de la philosophie en faveur d'une saine théologie n'étaient que trop nécessaires à celle-ci, qui avait trop abdiqué en faveur de la doctrine du jour. Elle se releva d'abord dans les écoles demeurées plus indépendantes, dans celle du Wurtemberg, la patrie des principaux chefs du panthéisme. Elle parla un langage d'une énergique sévérité par l'organe de Süsskind [Prüfung der Schellingschen Lehre, 1812]; de Flatt [V. Storr, Handbuch der christlichen Dogmatik]. L'indignation de ces vétérans de l'orthodoxie fut d'autant plus vive qu'ils voyaient un plus grand nombre de théologiens assouplir le dogme et la morale du christianisme aux systèmes du moment. Et bientôt beaucoup d'autres abondèrent soit dans le sens du philosophe Tennemann, soit dans celui des deux théologiens. Mais c'était dans des écrits de polémique qui n'offraient pas de corps de doctrine. Or c'est ceci qu'il fallait. De brillants essais furent tentés, et trois théologiens éminents de la faculté de Berlin essayèrent de reconstituer le dogme à nouveaux frais.

Schleiermacher, moraliste critique du premier ordre, fut le fondateur heureusement inspiré d'un enseignement fécond, distinguant très nettement en théorie la nature,

les principes et les limites de la philosophie et de la théologie, mais en théologien trop dominé par ses prédilections philosophiques pour ne pas les confondre de fait. [Glaubenslehre, édit. de 1832 et de 1835.] Aussi le spirituel émule de Jacobi, l'éloquent prédicateur de l'Evangile, si plein de Platon et même trop nourri du panthéisme idéaliste de Fichte, ne parvint-il à s'en dégager qu'à la fin de sa carrière, et ne put-il apparaître avec une pureté plus admissible que dans ses disciples.

Marheinecke, si ardent à combattre Schelling, demeura trop assujetti à Hegel et sacrifia trop l'indépendance du dogme dans ses Cours sur l'importance de la philosophie de Hegel pour la théologie chrétienne. Sa Critique de la curieuse théorie de M. de Schelling sur la révélation, un de ses derniers écrits, n'est qu'un pamphlet peu digne de la grandeur du débat, qui n'était rien moins que l'*explication de la révélation* elle-même. C'est dans ces termes que Schelling avait annoncé son sujet. « Si le mot de *révélation* a un sens, elle ne peut qu'offrir un contenu auquel la raison livrée à elle-même ne serait pas arrivée ni même ne pourrait arriver, » avait dit le philosophe. Et c'est à cette hauteur qu'il fallait discuter la question, sans se récrier stérilement contre une antithèse aussi dure entre la révélation et la raison.

Dewette, qui ne devait entrevoir le vrai jour qu'à son heure dernière, emprisonna, volontairement aussi, sa Dogmatique biblique dans les formules de ce qu'il appelait le système de Fries.

C'est à peine si, dans ces limites, ces trois chefs purent lutter d'influence et d'autorité avec ce pur et négatif rationalisme qu'un professeur de Halle, Wegscheider, qui consultait Lessing sur l'Evangile et mit à la mode une théologie où l'histoire critique des dogmes prend le nom de dogmatique, offrait à la jeunesse académique d'Allemagne. Pour qu'elle reçût d'un de ses maîtres un corps de

doctrine dans des temps si puissamment agités, il eût fallu que l'intelligence de Neander, qui se montra aussi parfait appréciateur de Philon, de Julien et de Pascal que de S. Jean et de S. Paul, fût aussi propre à la haute spéculation qu'à la narration historique; il eût fallu qu'il joignît à ses facultés d'analyse impartiale et d'exégèse conciliante, à ses douces et vastes lumières, cette netteté de conception, cette précision de langage et cette fermeté de foi qui seules font les grands maîtres. Or tout cela lui manquait, et à côté de ses séduisantes tendances, il n'offrait pas de doctrine propre à fonder une école.

Déjà le siècle ne se contentait plus ni d'une doctrine critique, ni d'une doctrine idéaliste, ni d'une doctrine panthéiste, ni même de ces vagues et mystiques apparences de foi positive tant à la mode. On sentait que le cercle vicieux était parcouru tout entier, et qu'aucune de ces méthodes de grande construction, de grande création, n'avait abouti; on en revenait à la méthode de restauration par la foi et même par le mysticisme, recommandée au nom de la philosophie.

Trois hommes d'un esprit très spéculatif, tous les trois sensibles aux meilleures tendances de Schelling, et que déjà nous avons nommés parmi les naturalistes les plus distingués, Steffens, Ennemoser et Eschenmaier, parlaient dans ce sens, sinon du sein du panthéisme, du moins au milieu des panthéistes.

Deux autres, Baader et M. de Schubert [pour qui la postérité a commencé au point que nous pouvons le nommer ici] le firent avec plus d'autorité et de séduction.

Le premier [né en 1765, mort en 1841], d'abord élève en médecine, puis naturaliste, professeur et écrivain à la fois théologique, philosophique et politique, versa dans ses leçons, dans ses écrits, qui formeront une quinzaine de volumes in-8°, et dans sa correspondance avec Jacobi, Jung-Stilling, le prince de Galitzin et le comte de Stourdza, tout

ce que sa vaste et féconde intelligence et son âme mystique avaient amassé d'idées. [Œuvres complètes, sous presse.] Profondes, ingénieuses ou nouvelles, elles s'étendaient sur les sciences physiques, la théologie et la politique ; sur la vie organique ou l'incarnation du principe spirituel; sur le « nouvel obscurantisme qui conteste jusqu'à la perception d'une vie meilleure »; sur la maxime qu'on ne peut pas abuser de la raison; sur la morale fondée par la physique elle-même ; sur l'alliance de la politique avec la religion amenée par la révolution française; sur l'eucharistie, l'extase, le magnétisme, la clairvoyance, et toutes les questions du mysticisme, y compris celles que soulevaient Paracelse, Bœhme, Swedenborg et Saint-Martin, dont Baader goûtait les ouvrages. [V. sa préface pour la traduction du livre de l'Esprit et de l'Essence des choses.] Baader, qui se sentait appelé surtout à combattre l'inévitable panthéisme de la famille de Kant, fondait toute sa spéculation éthique et théologique sur ces trois principes : 1° que, loin d'identifier ou de séparer Dieu et le monde, il faut les distinguer et les unir; 2° que l'Esprit, pour son perfectionnement, a besoin de la Nature, la Nature, pour le sien, de l'Esprit ; 3° que tout ce qui a vie entretenant deux rapports [donner la vie et la recevoir] l'intelligence humaine a nécessairement aussi ces deux rapports : une sphère de reproduction inférieure à elle et où elle communique, et une sphère de réception, supérieure à elle et divine et d'où elle s'alimente, ce qui n'est pas affaire de son choix ou de son caprice, mais de son instinct d'une part et de la grâce de Dieu d'une autre.

Baader est surtout éloquent quand il développe ce dernier ordre d'idées, que le christianisme seul a fait nettement comprendre à l'humanité, en enseignant que l'élévation dans la région divine est une véritable régénération venue de Dieu, suivie d'une *ingénération* en Dieu, c'est-à-dire d'une unification avec lui.

Comme les autres mystiques, Baader explique tous les problèmes, toutes les difficultés de l'état actuel, par la chute de la nature, suite de celle de l'homme et de la malédiction dont elle fut frappée avec lui. [Hoffmann, die Vorhalle zu Baader. — Lutterbeck, über den philosophischen Standpunkt Baaders, 1854.]

Ces vues séduisirent deux écrivains de puissante énergie et de grande érudition, Goerres et Molitor. Goerres les présenta sous des formes plus ecclésiastiques, plus sanctionnées par l'autorité de l'Eglise, dans son Histoire de la mystique chrétienne et d'autres ouvrages où toute la science humaine, la mythologie elle-même, est au service de l'idée religieuse et qui eurent de l'écho jusqu'en France. Molitor, encore plus mystique, s'attacha surtout à présenter la kabbale sous la forme d'une spéculation moderne et sous le jour complet que le christianisme est venu y répandre. [Philosophie der Geschichte oder über Tradition. Münster, 2e éd. 1853, 4 v.]

L'influence de Baader, dont les études étaient riches et variées, le caractère honorable et la piété très indépendante, fut à ce point profonde, malgré les bizarreries de son style et l'excentricité de son mysticisme, qu'elle amena les modifications empreintes d'une si haute pensée que M. de Schelling fit dans ses doctrines à partir de 1809. [Préface de la 2e édition de Baaders kleine Schriften, par M. Hoffmann.] Ses écrits embrassent les catégories suivantes : philosophie de la connaissance et philosophie fondamentale, philosophie de la nature, de l'esprit, de la société, de la religion, mélanges. Et partout éclate avec énergie l'idée : que le spiritualisme supernaturel qu'on n'a cessé d'opposer à un naturalisme vicieux dans la spéculation moderne, dès avant Descartes, n'est pas moins vicieux, en ce qu'il ne s'appuie que sur une des faces de la vérité. « Ne pas prendre son commencement en Dieu [comme fait Descartes, qui commence par le Moi], c'est

déjà le nier. » Il faut mettre : « Je suis pensé, je suis voulu, donc je suis. » Nous venons de dire que ces doctrines eurent de l'écho en France. Baader non-seulement attirait notre jeunesse ; il publia deux de ses écrits en français. Actif jusqu'à ses derniers jours, il ne cessa de regarder comme sa grande mission de combattre le panthéisme dans ses formes principales et décidées, c'est-à-dire le bouddhisme, la kabbale, le spinosime et le système de l'identité.

En France, où la pensée religieuse s'était abaissée avec la pensée philosophique, travestie et parodiée plutôt que représentée par quelques publications de nos mauvais jours, la première se releva surtout aux accents d'un grand écrivain, qui faisait comprendre le christianisme lui-même tout en n'en prétendant peindre que le génie. Nous eûmes alors le spectacle de deux réactions, l'une philosophique, l'autre théologique, spiritualistes toutes deux, et, en fin de compte, chrétiennes l'une et l'autre, quoique se croyant ennemies et se combattant systématiquement avec un ensemble que l'esprit de corps peut seul donner aux études spéculatives. La spéculation étrangère, celle d'Allemagne et d'Angleterre, et en particulier les écrits de Kant, de Baader, de Jacobi, analysés dans nos journaux, et ceux de Frédéric Ancillon, publiés en français, ne furent pas étrangers à ce double mouvement qui est le grand intérêt des derniers temps.

Il eut cependant son cachet national dans la réaction théologique comme dans la réaction psychologique, l'une et l'autre amenées par l'abaissement où le sensualisme était tombé après Condillac.

LE SENSUALISME MODERNE.—DESTUTT DE TRACY. GARAT. VOLNEY. BROUSSAIS. CABANIS. LAROMIGUIÈRE. DE CARDAILLAC. DE GÉRANDO. MAINE DE BIRAN.

Tombé, à la suite de ses grossières dégénérations, dans ses tristes affinités avec le matérialisme, le sensualisme n'était plus possible. Lamettrie, en le dénaturant avec excès, l'avait réfuté avec plus d'éclat qu'aucun de ses plus éloquents adversaires, et désormais Condillac était désavoué même par ceux qu'avaient nourris ses ingénieuses analyses.

Destutt de Tracy, né en 1754, mort en 1836, qui passa pour un des derniers représentants du système, fut aussi un des premiers apôtres de la réforme qu'il eut à subir, de l'*idéologie*. Cette réforme fut une erreur en métaphysique, puisqu'elle ramène à la sensibilité la faculté de juger, et une erreur en éthique, puisqu'elle attribue à Hobbes la découverte des vrais principes de la justice et de l'injustice et fait jaillir de la volonté les notions qui en sont les fondements. C'est aussi une erreur en politique, puisqu'elle proclame les droits absolus de l'homme aux dépens des droits absolus de la société. Toutefois l'idéologie fut une sorte de transition au spiritualisme. En effet Destutt se détacha ouvertement de Condillac. « Les Allemands, dit-il, nous croient tous en métaphysique disciples de Condillac; ils ne font pas attention que Condillac n'a point dogmatisé, qu'il n'a créé ni prétendu créer un nouveau système philosophique; qu'il ne s'est chargé de décider presque aucune de ces célèbres questions de psychologie, de cosmologie et de théologie dont les Allemands composent la métaphysique, et qu'il s'est presque absolument borné à examiner nos idées et leurs signes, à en recher-

cher les propriétés et à en tirer quelques conséquences. Ils ne savent pas d'ailleurs que parmi ceux de nos Français qui se restreignent, comme lui, aux mêmes spéculations, il n'y en a peut-être pas un seul... qui soit pleinement satisfait de la manière dont il analyse nos facultés intellectuelles ou qui ne trouve rien à reprendre à ce qu'il dit sur le raisonnement. En un mot, les étrangers ignorent que ce ne sont pas les décisions de Condillac dont nous tenons grand compte, mais que c'est de la méthode dont nous faisons le plus grand cas. » [De la métaphysique de Kant, à l'occasion de l'exposition succincte de Kinker, 1801. — Eléments d'idéologie, 1804, 3e édit. 1817, 3. vol. in-8o. — Commentaire sur l'Esprit des lois, 1819.]

Ce détachement de Condillac n'était pas toujours aussi considérable que ses disciples le pensaient. On en voit la preuve dans les leçons de Garat, professeur d'idéologie à l'*Ecole normale*; dans le *Catéchisme* de Volney, tout entier fondé sur le grand devoir de l'homme de *se conserver* et *de se perfectionner*, en tant qu'organisme. On la voit surtout dans celui des écrits de Volney qui a jeté le plus d'éclat, les *Ruines*, où domine une morale sensualiste qui rejette ouvertement le sentiment religieux avec ses principes de foi et d'espérance comme des vertus de dupes enseignées au profit des fripons.

L'éloignement du sensualisme fut plus complet dans Cabanis [né en 1757, mort en 1808], surtout pour la dernière phase de sa vie. Broussais, son continuateur exclusivement physiologiste, eut le tort de faire abstraction de ce changement, pour ne s'attacher dans son principal ouvrage [de l'Irritation et de la Folie, 1828], où la physiologie fait de la conscience psychologique une réflexion *intracranienne*, qu'à ce qu'il y avait de moins avancé dans le célèbre ouvrage du maître [Rapports du physique et du moral de l'homme, 1802, 2 vol.]. Mais il eut le mé-

rite de professer, avec une franchise qui fut un loyal anachronisme, que sa doctrine propre était la négation de l'esprit en même temps que celle du spiritualisme.

Cette franchise même, qui trouva peu d'écho, eut l'avantage de hâter l'éloignement de Condillac annoncé par Destutt de Tracy. Laromiguière, Degérando et Maine firent dans cette voie des pas notables.

Laromiguière, né en 1756, mort en 1837, se trompait avec Condillac en prenant pour une simple opération du langage le raisonnement, qui n'est pas une équation de mots mais une équation de pensées. Toutefois il distingua de la sensation l'idée ou la forme que la sensation reçoit de l'activité intellectuelle. Il dit non-seulement que la pensée précède la parole, est antérieure à tout signe et indépendante de tout langage, si nécessaire qu'il soit d'ailleurs pour en assurer le développement ; mais dans son analyse de l'entendement il substitue l'*attention* à la *sensation*. Cette correction est incomplète encore, puisque l'attention, la comparaison et le raisonnement n'épuisent pas les facultés de l'intelligence ; mais du moins elle sépare l'élève du maître. Laromiguière se sépare aussi de Locke, ce qui est plus important encore, dans la question de l'origine des idées, en établissant que la sensation et la réflexion ne sont jamais l'origine des idées de rapports et des idées morales. Toutefois, en voulant la réforme du système de la sensation, le lucide écrivain, qui professa trop peu, ajournait la métaphysique en attendant les progrès de la psychologie [Leçons de philosophie, 2 vol. in-8°. — Œuvres, 2 vol. in-12].

Peut-être même les leçons d'un de ses discipes furent-elles plus significatives que les siennes propres sous le rapport du progrès fait, de ce côté-là aussi, vers la grande science du siècle, la spéculation qui embrasse la philosophie et la théologie du même coup d'œil [Etudes de philosophie, par l'abbé de Cardaillac, 2 vol., 1830].

Le second élève de Condillac qui le quitta, sans faire de bruit et suivant l'inclination générale du siècle, De Gérando [né en 1772, mort en 1842], plein encore du maître dans son ouvrage sur les Signes de la pensée, est indépendant de lui dans son Histoire comparée des systèmes. Si spiritualiste dans son livre Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même ; si religieux dans ses ouvrages de pédagogie, il montra bien dans sa belle et noble vie la place que la volonté ou la liberté prend dans les facultés de l'âme.

Un médecin alla plus loin. Maine de Biran [né en 1766, mort en 1824] rompit avec la doctrine de Condillac dans son Mémoire sur la décomposition de la pensée, 1805. Il rejeta la sensibilité dans le corps et rétablit l'élément actif, la volonté ou la liberté, que Laromiguière se déguisait sous le nom d'*attention*. Il continua ce retour au vrai dans ses Discours sur le Sommeil, les songes et le somnambulisme ; sur les Perceptions obscures ; sur le Système de Gall ; dans son Mémoire sur les Rapports du physique et du moral de l'homme. Ses vues s'élevèrent et s'élargirent surtout dans son Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec la science de la nature. Il y fait une analyse aussi juste qu'approfondie du *moi*, *sujet* manifeste dans la conscience, tandis que l'âme absolue est un *objet* qui échappe à la conscience immédiate. Le moi se révèle au sens intime par la volonté. *Je veux* est la formule de la manifestation de l'existence. La volonté est la condition du moi, et l'effort est le fait primitif du sens intime. Le moi, la volonté se manifestant à elle-même, fait de l'être vivant un homme, une intelligence morale. Et ici progrès nouveau, progrès religieux très notable : La volonté n'obéit pas à l'intelligence. Défaillante dans l'idée du bien, elle ne la réalise, malgré les ressources de la raison, que par la source de la force dans l'ordre de la volonté, par Dieu et par sa grâce.

C'est ainsi que la pensée forte et nette de Maine de Biran passa d'abord de Condillac à Pascal et à Fénelon, puis de l'un et de l'autre à l'Evangile [Œuvres philos. de Maine de Biran, publiées par M. Cousin, 1841, 4 vol.].

Maine de Biran eut cela aussi de commun avec le vrai maître du siècle, avec le penseur austère et simple qui vint fonder, au nom de Reid, cet enseignement psychologique ou éclectique qui, bientôt enrichi par la science complète de tous les âges, devait jeter tant d'éclat et provoquer une lutte si animée contre le système théologique qui fut parmi nous une sorte de parallèle de celui de Baader en Allemagne.

L'ÉCLECTISME ET LA RÉACTION PSYCHOLOGIQUE. — ROYER-COLLARD. JOUFFROY. DUGALD-STEWART. KRAUSE. HERBART.

La correction apportée au sensualisme pur de Condillac par le sensualisme mixte de Laromiguière était si essentielle qu'elle renfermait en germe toute la vérité. Mais il fallut en France une révolution véritable pour développer ce germe et terminer le règne d'une erreur qui avait trop duré. Cette mission fut comprise par Royer-Collard, né en 1763, mort en 1845, une des plus fortes intelligences, un des plus beaux caractères politiques, un des meilleurs professeurs, un des plus graves orateurs de nos jours; et j'ajouterai, dans un langage qui fait exception en ce livre, un des plus dignes chefs de l'instruction publique, un des hommes les plus religieux, une des plus grandes grâces que la Providence ait faites à la France à une époque de déchirements politiques et d'affaiblissement moral où elle en a été prodigue. Royer-Collard exposa pendant trois ans [1811-1814], avec sa mâle parole,

devant l'élite des élèves de nos écoles la doctrine de Reid, alors aussi nouvelle en France qu'ailleurs. Bientôt élucidée, élevée, agrandie par son austère pensée et sa nerveuse discussion, cette doctrine eut le double mérite d'établir l'enseignement philosophique sur sa vraie base, l'étude des facultés de l'intelligence, et d'indiquer les moyens d'aller plus loin. Celui qui la professa si bien n'eut ni l'ambition ni le temps de donner une philosophie, mais sa gloire est d'avoir terminé le règne exclusif du sensualisme, et d'avoir commencé un nouveau mouvement. Royer-Collard sentait parfaitement que ce qu'il fallait en ces années de crise, pleines des plus grandes agitations politiques, c'était une transition d'une nature scientifique et non pas une création d'un caractère dogmatique. Son grand but était de préparer une véritable connaissance de l'esprit humain, amenée par une méthode qui ne proscrirait rien et professerait le progrès indéfini de l'observation, ainsi que le respect sérieux des recherches de tous les siècles. Dominé en religion et en politique par des principes d'une autorité suffisante et suffisamment raisonnée, il croyait à une philosophie qui ne serait plus seulement « la science des raisons de notre ignorance », mais de celles de notre foi. Nul n'a peut-être mesuré avec plus de fermeté les droits de l'intelligence à la vérité ni la portée des facultés qu'elle a pour y aller; nul n'a mieux ni plus à propos distingué l'expérience de la raison, l'une donnant les connaissances relatives et contingentes, l'autre les connaissances absolues et nécessaires. En venant s'installer entre deux tendances contraires, qui prenaient pied l'une et l'autre dans le passé, sa parole devait ainsi se faire place et jour avec autant de précision que de méthode.

Ses vues complétées et agrandies par deux disciples qui ont pris à leur développement une part inégale, n'ont formé que le point de départ de cet enseignement vaste

à la fois et net, remarquable en même temps par la sévérité de la critique, l'étendue de la science et la modestie de la doctrine qui a régné en France depuis 1815.

De M. Cousin, le plus ancien des deux et dont les travaux sont en dehors de ce cadre, nous pouvons dire au moins que sa part dans ce développement, la plus considérable, s'est inspirée de la philosophie écossaise d'abord, de la philosophie allemande ensuite, ainsi que de Platon et de Descartes, dont il a publié les œuvres et dont tout le monde s'inspire, sans parler de celles de Maine de Biran, « le plus original de ses professeurs. »

Quant à Jouffroy, dont la carrière a été trop courte [né en 1796, mort en 1842], professant les mêmes principes d'éclectisme universel et s'attachant également avec une grande prédilection aux questions de psychologie, c'est d'abord comme éditeur des œuvres de Reid et de Dugald-Stewart, et des leçons de Royer-Collard qu'il se distingue; c'est ensuite comme moraliste. Sous ce second rapport nous l'apprécierons ailleurs [V. Morale philosophique et évangélique]. Dans ses études psychologiques, il faut signaler, à côté des erreurs de sa jeunesse trop docile à la parole de Maine de Biran [par exemple la sensibilité renvoyée au corps], l'attention si consciencieuse avec laquelle il détermina dans sa deuxième période les facultés de l'âme. Il les fixa au nombre de six : les penchants primitifs [l'amour du pouvoir, le désir de connaître et la sympathie]; la sensibilité ou la capacité de jouir et de souffrir; l'intelligence comprenant les facultés de l'observation et celles de la raison; la faculté *expressive* ou le pouvoir de produire les signes du langage naturel; la faculté motrice et locomotrice ou le pouvoir de mettre en jeu nos organes; la volonté ou la faculté de gouverner nos penchants primitifs, d'en combattre ou d'en favoriser le développement. A cette étude, plus approfondie peut-être qu'heureusement exposée, Jouffroy ajoutait avec

amour celle des rapports et de la distinction du corps de l'âme, celle des rapports de l'âme avec Dieu et celle de son avenir. Toutefois, ce qui fait une des faiblesses de son école, c'est-à-dire la substitution d'une simple théodicée à la théologie spéculative complète, se fit sentir dans ses leçons un peu plus qu'ailleurs, en raison même de la scrupuleuse loyauté avec laquelle il exposait les doutes, les hésitations et les étroites limites de sa métaphysique. Ce qui décore le plus son nom, c'est, après sa préface pour la Morale de Dugald-Stewart sur le degré de certitude de l'étude du monde intérieur, le recueil de ses Mélanges philosophiques, qui renferme quelques morceaux d'une excellente analyse et d'une méditation profonde.

On a reproché à Jouffroy d'avoir tenu trop peu de compte des penseurs contemporains de l'Allemagne, comme on a reproché à d'autres de les avoir trop écoutés. Cela est peut-être vrai pour la partie purement spéculative, mais le fait est que Jouffroy fut un de ceux qui apprécièrent le mieux la morale de Kant [V. son Cours de Droit naturel publié par Damiron], soit d'après des traductions, soit d'après d'autres exposés.

Ses prédilections l'attachaient toutefois aux textes anglais, à Reid et à son habile continuateur.

Dugald-Stewart, né en 1753, mort en 1828, méritait ces déférences par la netteté ingénieuse avec laquelle il exposait dans ses nombreux ouvrages les plus pures doctrines de l'école écossaise [Eléments de la philosophie de l'esprit humain. — Philosophie des facultés intellectuelles et morales de l'homme. — Esquisses de philosophie morale. — Essais philosophiques. — Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique depuis la renaissance des lettres, article d'une Encyclopédie, trad. par M. Buchon, en 3 vol. in-8°]. Mais la tendance toute lockienne de cette école à faire de la métaphysique une simple étude de l'esprit hu-

main en appliquant à l'analyse des phénomènes qu'il offre la méthode empruntée à celle des autres phénomènes de la nature, plus prononcée dans Dugald, offrait peut-être en France plus de péril qu'ailleurs. C'était celle des amis de D'Alembert. Maine de Biran en avait averti. Si riches et si profondes que soient, au surplus, les études psychologiques du célèbre Ecossais, c'est comme moraliste qu'il a rendu les plus grands services, c'est en réfutant le principe vacillant et vague d'Adam Smith, et en substituant la notion ferme et nette du devoir à celle du sentiment moral ou à celle de l'intérêt, qui dominaient depuis trop longtemps.

Si maintenant, et par voie de transition, nous venions assimiler ici à l'enseignement dont nous venons de parler, celui de deux philosophes allemands, qui s'en sont rapprochés sous plusieurs rapports, l'enseignement de Herbart et de Krause, la France, l'Angleterre et l'Allemagne réclameraient chacune en faveur et dans l'intérêt de la gloire beaucoup plus grande que chacune d'elles aimerait à revendiquer à ses enfants. C'est l'inconvénient de toucher à l'histoire contemporaine, car ces penseurs étaient tous vivants hier encore. Aussi nous bornons-nous à constater que tous, au milieu des erreurs de la spéculation exclusive et des défauts de ces systèmes trop nombreux et trop ambitieusement élevés, se sont attachés dans un esprit à la fois éclectique et critique aux fondements mêmes de toute bonne philosophie, à la psychologie. Il y a même entre eux une analogie de plus, c'est que tous ont abordé, outre la psychologie et comme malgré eux, les plus hautes questions de la métaphysique, si bien que les deux professeurs allemands n'ont pu s'empêcher de vouloir immédiatement construire des systèmes à leur tour.

Herbart [né en 1776, mort en 1841], admirateur de Kant et auditeur de Fichte, éleva essentiellement contre

les exagérations de l'idéalisme un réalisme essentiellement assis sur l'expérience rectifiée par la pensée. A la prétention des nouvelles écoles, d'avoir enfin démontré l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme par des arguments nouveaux, tandis qu'au fond, elles n'avaient soulevé que des doutes d'un nouveau genre, il voulut opposer une science sûre comme les mathématiques et des vérités immuables comme les dogmes de l'Eglise [Psychologie fondée sur l'expérience, 2 vol., 1808. — La métaphysique générale, 2 vol., 1828. Examen du droit naturel et de la morale, 1836. — Recherches psychologiques, 2 cahiers, 1839 et 1840]. Dans sa métaphysique, la critique des systèmes, contemporains ou antérieurs, est d'un esprit lucide et indépendant; mais dès qu'il en vient à poser sa théorie, sa *méthode*, son *ontologie*, sa *synéchologie* [science de la matière, du temps et de l'espace] et son *idolologie* [théorie du moi et des idées], il avance peu les anciens problèmes. La psychologie de Herbart, plus riche en vues neuves, gagnerait aussi à l'être moins en termes étranges. Il est étrange, en effet, d'offrir une *statique* et une *mécanique* de l'esprit, ou d'appeler l'âme elle-même une monade dont la qualité simple est la faculté représentative [Œuvres posthumes de Herbart, avec sa biographie par M. Hartenstein, 3 vol., 1842 et 1843. Cf. Trendelenburg, über Herbarts Metaphysik, 1853]. Ce qui plaît dans l'enseignement de Herbart et ce qui en explique l'adoption par plusieurs philosophes qui sont encore nos contemporains, c'est l'esprit de sage réserve, d'exactitude positive et de déférence convenable pour les données de l'expérience; c'est la manière aussi simple que vraie dont il fait la part de la métaphysique. En voyant que tout à coup on désavouait cette science, après quelques excès commis sous son nom, pour porter aux nues la psychologie, dont l'étude exclusive avait tant rétréci le domaine de la spéculation et appauvri l'ensei-

gnement, il réclama avec énergie. C'est une étrange illusion, dit-il, que de croire la faculté de connaître ou l'instrument de la connaissance, qui est une force très intérieure, plus facile à comprendre que la matière même de la connaissance dont s'occupe la métaphysique. Les idées au moyen desquelles nous prétendons saisir la faculté de connaître, ont elles-mêmes une source métaphysique [V. La psychologie traitée scientifiquement et fondée sur l'expérience, sur la métaphysique et les mathématiques, 1824].

Il y a un mérite de plus dans son compatriote, Krause. Né en 1781 et mort en 1832, Krause a non-seulement tenu compte des faits d'une saine observation encore plus que lui; mais, d'un esprit plus religieux, il a mieux rappelé la spéculation à la saine théologie. Ce qu'il partagea parfaitement avec lui, ce fut son ambition de penseur indépendant de la famille kantienne et de créateur d'un nouveau système. Le fait est que Krause se montre également très opposé à ses maîtres, Kant, Fichte, Schelling et Hegel, et que néanmoins il est, comme Herbart, leur élève soumis en beaucoup de choses. Krause rattache même à des écrits publiés par leurs disciples les meilleures de ses pages. Je dis les meilleures, et elles sont excellentes de tendance, mais lourdes de style et plus propres à prouver le faible d'autres doctrines qu'à en dessiner une nouvelle. En effet, Krause, au lieu de s'attacher longuement à la réfutation de ce qu'il y a d'erroné dans les principes de Jacobi, dans la Philosophie de la religion de Bouterweck ou dans la Dogmatique de Schleiermacher; au lieu de consacrer à ces récriminations d'ailleurs fondées deux volumes d'un texte extrêmement serré, aurait mieux fait d'exposer sa propre pensée en un seul. Sa pensée est saine et bonne. Mais d'abord elle s'épuise trop en critiques et s'exprime trop volontiers en termes nouveaux [qualifiant par exemple de Théorie de l'être, *Wesenlehre*, ce que Fichte

appelait la théorie de la science], puis elle promet beaucoup plus qu'elle ne tient. Son ambition est de concilier le supernaturalisme et le rationalisme, et elle est réellement aussi religieuse et aussi philosophique en même temps que le permettait l'état des écoles; mais comme œuvre nouvelle sa conciliation n'a rien concilié, du moins en Allemagne. Sa meilleure fortune s'est produite en Belgique, où elle a porté quelques idées plus neuves peut-être sur ce théâtre que sur d'autres. Elle pose l'intelligence comme sujet, la nature et Dieu comme objet correspondant. Elle offre cette conception si simple et si juste, Que la nature se résout en Dieu, dont elle tient l'être et sans qui elle n'est rien, et que la science elle-même, ayant en Dieu sa raison dernière, n'est possible que par lui. En d'autres termes, pour elle Dieu principe, un, absolu et infini, est à la fois l'objet et la source de la connaissance. Et non-seulement Krause revient ainsi aux vraies conceptions de la philosophie, mais il a le mérite de les faire valoir contre les aberrations du moment dans un ensemble de vues qui fait de sa doctrine une sorte d'éclectisme métaphysico-théologique très estimable. La philosophie et la religion sont pour lui l'*inhabitation* de Dieu dans l'homme [V. ses Leçons sur le système de philosophie, 1828. — Die absolute Religions-Philosophie... Vermittlung des Supernaturalismus und des Rationalismus, publié par M. de Leonhardi, éditeur des Œuvres posthumes de Krause, 1843]. Toutefois il ne conviendrait pas de s'exagérer la portée de cette réforme. On peut accorder aux disciples de Krause que « la philosophie absolue selon la forme de Schelling et de Hegel ainsi que la Dogmatique chrétienne selon Schleiermacher sont hors d'état de satisfaire les besoins actuels de science et de religion » [Préface de M. de Leonhardi]. On peut encore convenir avec eux qu'il était difficile d'entreprendre une œuvre plus opportune et d'aborder des questions plus

graves que celles qui préoccupaient la pensée de leur maître, à savoir : 1° si l'humanité, à l'époque du développement complet de sa conscience et de sa raison, aura une science complète et une religion pure, ou bien si elle devra continuer à manquer de l'une et de l'autre ; 2° si la religion chrétienne, telle qu'elle est ou devrait être, répond à l'idée d'une religion positive accomplie ou bien si celle-ci implique des éléments qui manquent au christianisme ; 3° dans quels rapports la religion absolue, positive et pure, est avec la mission entière de l'homme en cette vie? On peut convenir enfin que Krause s'est appliqué à la solution de ces questions avec un esprit très droit. Mais des disciples enthousiastes pourraient seuls affirmer qu'il en a procuré ou seulement *préparé* la solution. Il a, dans un enseignement d'opposition, insisté avec énergie sur les lacunes de la spéculation contemporaine; et cette opposition a été applaudie, mais elle s'est évanouie. C'est une des plus grandes aberrations des philosophes comme des théologiens, même de ceux du premier ordre, de s'épuiser en réfutations. Car c'est souvent le plus sûr moyen de perpétuer l'erreur que de la rappeler sans cesse à la vie, à force de l'exposer, même en la combattant, au lieu de la laisser ensevelie dans sa tombe et d'en faire nettement abstraction, en se bornant à mettre la lumière sur le chandelier.

Les nobles méditations de Krause, mort trop jeune, attestent d'ailleurs qu'en Allemagne comme partout la question religieuse, un instant rejetée sur le second plan par une prodigieuse exubérance de spéculations philosophiques, redevint bientôt la première. En France on revint aux doctrines positives, au point qu'à côté du spiritualisme mis en place du sensualisme par l'école psychologique, on accueillit avec de grandes sympathies un enseignement théologique positif, chrétien. On le voulut aussi dépendant du principe de l'autorité qu'à l'avéne-

ment du principe de la liberté dans la spéculation moderne, on l'avait demandé indépendant.

LA RÉACTION THÉOLOGIQUE ET LE PRINCIPE DE L'AUTORITÉ.— DE MAISTRE. DE BONALD. DE LAMENNAIS. GALUPPI. SILVIO PELLICO. GIOBERTI. BALMÈS. DONOSO-CORTÈS.

Malgré les mâles accents de Bossuet, et tout l'ascendant du défenseur de l'autorité, le système où la philosophie est sacrifiée à la théologie ne fut pas goûté ailleurs que dans les sphères ecclésiastiques. Il s'était affaibli avec le spiritualisme malgré les puissants enseignements de Leibniz. Les libres penseurs de tous les pays n'avaient cessé de le combattre et avaient fini par le renverser. Si la lutte fut longue, c'est que ce système, cher au pouvoir, et prêché en politique comme en religion, était maître du monde légal, disposait de mille moyens de répression, et les employait tous avec une violence énergique [V. notre Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles. T. II, chap. 2. Nouvelles exagérations du système de répression]. Sur la fin du dernier siècle, la lutte s'était passionnée à ce point que, pour mieux réfuter ceux qui faisaient trop grande la part de la foi et trop petite celle de la raison, on rejetait d'abord la foi, puis la révélation elle-même qui l'inspirait. Cet excès, en appauvrissant l'intelligence et en desséchant l'âme, en tarit la fécondité et arrêta le progrès de la spéculation. Il amena les plus tristes résultats : en Angleterre, une théologie philosophique qui se mit au service du christianisme, de peur de le sacrifier à un déisme stérile; en Allemagne, un rationalisme exclusif et stérile à ce point qu'enfin on lui préféra même le panthéisme; en France, en Italie et en Espagne, une telle prévention contre la philosophie

de la religion qu'à peine il s'y conserva des restes de la haute science ébauchée par S. Anselme, Dante, Raimond de Sabonde, continuée par Descartes et Pascal et élaborée avec magnificence par Malebranche et Fénelon.

Si la spéculation philosophico-théologique, haute, sainte et ferme du grand siècle était rapidement tombée parmi nous depuis cette époque, c'est que tout était venu la battre en brèche; c'est que rien n'était venu la fortifier, et que nos écoles, suffisamment riches dans les diverses branches de la philosophie vulgaire, ne s'attachaient les unes qu'à défendre l'enseignement ecclésiastique tel que l'avaient constitué d'autres temps pour d'autres besoins; les autres, qu'à s'en montrer indépendantes ou qu'à l'éviter. D'Alembert pouvait dire alors avec quelque apparence de raison que le premier et le seul problème de la métaphysique était celui de l'origine des idées [Mélanges, IV, 45-46]. Nous avons vu comment l'école psychologique, qui partagea trop cette erreur sur l'objet et les limites de la science, s'éleva contre la solution donnée à ce problème par le sensualisme : il nous reste à voir comment l'école théologique, sa puissante rivale, s'éleva du même coup contre la solution du problème et la limitation de la science.

C'est en effet le caractère le plus général de ce qu'on appelle l'école ou la réaction théologique, qui s'éleva d'abord contre les sensualistes, puis contre les idéologues et enfin contre les psychologues, de faire entrer dans le domaine de la philosophie la métaphysique chrétienne tout entière, et d'en résoudre tous les problèmes sous la lumière des dogmes révélés. En un mot, sans faire abstraction d'aucune vérité ni spéculative ni scientifique, elle oppose à l'éclectisme où domine la philosophie un éclectisme où domine la religion.

Cet éclectisme religieux a des nuances. Il en offre autant qu'il y a de maîtres qui le professent, mais ce sur

quoi tous s'accordent, c'est qu'en cas de désaccord entre la foi et la raison, c'est à celle-ci qu'il appartient de se soumettre. Celle-là étant la lumière divine peut bien être voilée en tel moment donné, mais, vérité éternelle, elle est destinée à se dévoiler tôt ou tard comme lumière absolue. Si différents que soient leurs points de départ, sur ce point Joseph De Maistre, de Bonald, de Lamennais, de Stourdza, Balmès, Donoso-Cortès et tous leurs disciples sont d'accord. C'est à dire qu'ils admettent tous un principe diamétralement opposé à celui qui proclame la suprématie de la philosophie et qu'ils professent de cœur ce que les libres penseurs professèrent si longtemps de bouche, l'obligation en cas de conflit de soumettre les vérités de la raison au dogme de l'Eglise, la liberté humaine à l'autorité divine.

Joseph de Maistre, né en 1753, mort en 1821, a moins professé une doctrine de philosophie qu'un essai de théodicée suivi d'un essai de théocratie. Spectateur de grandes révolutions préparées par de funestes enseignements au profit de passions plus funestes encore; frappé dans ses convictions chrétiennes, dans ses affections de famille et de patrie et dans ses biens mêmes au nom du principe de liberté, il s'était comme épris d'amour pour les doctrines les plus rigoureuses et les institutions les plus absolues. Tous les maux dont il était témoin, et toutes les souffrances dont l'homme peut gémir, il les trouvait mérités. L'homme étant ce qu'il est, tombé par le péché sous le coup des châtiments, n'a nul droit de se plaindre de la Providence. Il n'a droit à la miséricorde de Dieu qu'en vertu de ses supplications ou de sa prière, et au pardon qu'en vertu de la réversibilité des mérites de la mort du Sauveur. Bien entendu toutefois que la condition de tous n'est pas la même et que le juste souffre moins que le méchant, puisque ce sont nos vices qui nous attirent la plupart de nos maux, et que l'un est bien vu du Père

céleste en raison de sa foi, tandis que l'autre en est répudié en raison de son incrédulité. Nul n'a droit de se plaindre ni des lois divines ni des lois humaines, obligatoires celles-ci comme celles-là, dès qu'elles sont rendues en quelque pays et sous quelque forme que ce soit, si bien que les peines les plus sévères ne sont que des rigueurs salutaires, et que les exécuteurs de ces lois, y compris le plus abhorré, sont des juges autorisés.

Ce système de *théodicée*, pris dans la dogmatique la plus arrêtée de l'Eglise et n'ayant rien de commun avec l'optimisme de Leïbniz, Joseph de Maistre le compléta par un système de hiérodicée ou de théocratie. De même qu'il n'y a pas, dans un monde altéré par la chute, de droit au bonheur en général, il n'y a pas de droit au bonheur social, et les gouvernements humains, en appliquant le châtiment à la faute ne font qu'imiter le gouvernement divin, leur type. Ces gouvernements peuvent avoir tort et les peuples peuvent avoir à s'en plaindre. D'ordinaire, ils suivent, pour se faire justice, deux voies, l'une et l'autre également mauvaises. La première, qui n'aboutit qu'à la confusion, c'est l'intervention populaire; la seconde, qui est pire encore, c'est la révolution. Il en est une seule légale, le recours au pape, représentant du gouvernement de Dieu et investi de son infaillibilité comme de sa suprématie [Du Pape, Lyon, 1819, 2 vol. — Soirées de Saint-Pétersbourg, Paris, 1821, 2 vol. — De l'Eglise gallicane dans ses rapports avec le souverain pontife, Paris, 1821].

Ce système, qui n'offre de nouveau que l'inimitable talent et la confiance dictatoriale avec lesquels il fut présenté à une époque de lassitude et de restauration facile, ne souffre pas de réfutation dans sa partie théologique et n'en a pas besoin dans sa partie théocratique. Cette dernière depuis longtemps jugée, car c'est la vieille querelle *de l'Empire et du Sacerdoce* mise en théorie, se réfute

tout entière par la difficulté d'amener des peuples et des rois qui professent tant de religions diverses, ou même les seuls catholiques, à soumettre au pape leurs doléances sociales. Il est toutefois une difficulté plus frappante encore, c'est de savoir à qui soumettre le jugement des querelles qui s'élèveraient entre le souverain pontife et son propre peuple.

Au surplus, ce système n'est qu'une magnifique récrimination, qu'une déclamation non pas oratoire ni simplement catholique non plus, mais pleine de verve rationnelle et de puissance philosophique, contre les plus grossières exagérations du jour. On peut s'inspirer des fortes considérations de M. de Maistre, et l'on doit s'applaudir d'avoir en lui un guide qui mène avec tant d'assurance dans les plus hautes régions ; mais c'est à la condition d'y voir par soi-même et de se défier constamment du prisme qu'il vous offre.

De même que Joseph de Maistre s'attache dans les textes sacrés au fait primitif de la chute, Louis de Bonald [né en 1762, mort en 1840], spectateur et en partie victime des mêmes événements, s'attache au fait primitif de la communication du langage raconté par la Genèse. Il apporte aussi à cette question, comme à toutes les autres, le même dédain pour le métier de penseur, la même hauteur à l'égard des méthodes vulgaires. Celle des psychologues, il la qualifie de *travail de la pensée sur elle-même, de dangereuse habitude de l'esprit dont Tissot aurait dû traiter dans un second volume*. Il aime cependant la discussion subtile, et il pare son discours sinon de toutes les fleurs du moins de tous les artifices de l'école.

Pour ce qui est du fait dont il part, la Bible est vraie, dit-il. L'invention du langage par l'homme est impossible. « L'homme, intelligence servie par les organes, pense sa parole avant de parler sa parole. » On ne saurait trouver un système de mots sans penser, et on ne pense pas sans

avoir un système de mots. Quel génie il eût fallu pour s'élever *à priori* à la conception du discours et à celle des éléments qui lui sont nécessaires ! Et comment ce génie, s'il se fût rencontré, aurait-il communiqué sa science à des êtres qui en ignoraient jusqu'à l'idée? Il faut admettre, au contraire, que Dieu a donné à l'homme la langue ou la parole comme il lui a donné la vue et l'ouïe. En effet, il lui a donné la lumière intellectuelle comme il lui a donné la lumière sensible, les idées avec les mots. La science est dans l'analyse de ces derniers. Communiquée à l'homme par le Créateur, la langue primitive a été la vérité divine. La parole de Dieu, la révélation, est donc la norme de toutes les sciences. Est vrai en toutes choses ce qui est conforme à la Bible; est faux ce qui y est opposé. Et nul ne peut s'y tromper, puisque l'Eglise est instituée comme interprète des oracles suprêmes. Il s'ensuit naturellement que la parole divine est juge de la parole humaine, et que la religion est la règle de la philosophie.

Cela est d'une merveilleuse simplicité et d'un grand ascendant, grâce au fond de vérité qui s'y trouve. Il est évident que partout où Dieu a parlé et où ses révélations se sont fait jour, tout est dit. Mais c'est là aussi tout ce que cette théorie, vieille sans doute, contient d'incontestable. Où est la parole de Dieu ? Les textes sacrés contiennent-ils une dictée universelle et divine jusque dans sa forme, ou bien ne renferment-ils que des vérités d'un certain ordre et dans des formes humaines? Là-dessus éclate aussitôt le débat. Par conséquent cette théorie n'a d'autorité entière que pour le croyant, c'est-à-dire qu'en dépit de toute la richesse de ses vues profondément philosophiques et de toute l'élévation de ses pensées essentiellement spéculatives, pure doctrine théologique, elle est dénuée de toute autorité pour le philosophe.

Il en est de même de la politique de Bonald. Le pouvoir

des rois de la terre est absolu comme celui du roi de l'univers, qui en est le type et l'auteur ; et le pouvoir du chef de la famille est absolu comme celui du chef du monde et du chef de l'Etat, dont il est le délégué. Cause, moyen et effet, tels sont les trois termes de tout ordre, sur la terre comme dans l'univers, embrassant la totalité des êtres et de leurs rapports. Entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme, il y a un *médiateur*, le *Christ*, car la rédemption est la suite *nécessaire* de la création de l'homme et de celle de l'univers, comme l'a dit Malebranche. Il y a un *médiateur* aussi entre le roi et ses sujets, la *noblesse*, et un médiateur ou ministre entre le père et les enfants, la *femme*.

C'est là encore un système de pure théocratie, moins philosophique et plus absolutiste que La Politique tirée de l'Ecriture sainte. Or si c'est une théologie qu'il faut à ce siècle, et personne ne doit le contester, il lui faut aussi une philosophie, personne ne l'a mieux dit que l'auteur des Recherches philosophiques. « La diversité des doctrines n'a fait de siècle en siècle que s'accroître avec le nombre des maîtres et les progrès des connaissances ; et l'Europe qui possède aujourd'hui des bibliothèques entières d'écrits philosophiques, et qui compte presque autant de philosophes que d'écrivains, pauvre au milieu de tant de richesses, incertaine de sa route avec tant de guides ; l'Europe, le centre et le foyer de toutes les lumières du monde, attend encore une philosophie. » [Théorie du pouvoir social, 3 vol., 1796 et 1843. — Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, 1818, 2 vol. — Pensées sur divers sujets et discours politiques, 1818, 2 vol. — Mélanges, 1819, 2 vol. — Législation primitive considérée dans les temps et par les seules lumières de la raison, 1821, 2 vol. — Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social.]

« Le monde attend encore une philosophie ! » Lamen-

nais [né en 1780, mort en 1854] en a donné deux dans sa carrière si diversement agitée.

Dans la première sa pensée se rencontrait parfaitement avec celle de Louis de Bonald : L'autorité en matière de religion et de philosophie, l'autorité encore en matière de politique. Si les extrêmes se touchent, rien ne se lie mieux que les deux systèmes de Lamennais. Et ils se tiennent, en effet, ne fût-ce que par les motifs propres à la grande individualité qui les a professés tour à tour. N'était cette circonstance, il n'y aurait guère lieu de s'occuper du premier, l'auteur lui-même l'ayant condamné par le second, et ne devant dès lors être jugé que d'après ses théories dernières. Mais celles-ci étant les filles légitimes des premières, il faut bien en rappeler d'abord le commun caractère. Ce caractère, c'est un scepticisme universel au bénéfice de la foi. Les sources de toutes nos idées sont incertaines : les sens nous trompent, le sentiment est peu sûr, la raison suspecte. Tout pèche à ce point que l'homme n'est assuré de rien pas même de son existence, puisqu'il n'a pour y croire qu'un sentiment personnel. La certitude n'est que dans l'accord de témoins croyables déposant des mêmes faits. Cet accord constitue l'autorité, règle de nos jugements. La source de toute science et de toute foi, c'est d'écouter ceux qui savent pour avoir à leur tour écouté des maîtres ayant la vérité. Il n'y a qu'une vérité : le révélation sous ses trois formes, primitive, mosaïque, chrétienne, dont tous les faux systèmes, de religion ou de philosophie, ne sont que l'ombre plus ou moins altérée. Lumière suprême dans l'ordre intellectuel, loi souveraine dans l'ordre moral, la vérité qui vient de Dieu est en politique la seule règle légitime, celle qui gouverne les rapports des rois et des peuples. Or, l'Eglise étant héritière de tout ce qu'il y avait de vrai ou de divin dans les croyances humaines, son chef, le pape, est sur la terre le représentant inviolable, l'or-

gane sacré de la loi des lois. Il est la loi incarnée, le souverain des rois. Tout ce qui sort de sa communion, sort de la vérité, et tout ce qui dit autre chose que l'Eglise universelle, soit l'Église gallicane par exemple, est dans une aberration manifeste [Essai sur l'Indifférence en matière de religion, 4 vol., 1817[.

L'histoire aurait le droit de chercher dans la vie de Lamennais les raisons de la seconde de ses doctrines ; elle n'en a pas besoin puisqu'elle les trouve dans la nature de son esprit et dans la marche du temps. En effet, cette doctrine n'offre qu'une autre phase de la première, que d'autres déductions des mêmes principes. L'autorité du témoignage menant à la loi suprême, tel est le fond commun de l'une et de l'autre. Dans la seconde, la loi suprême, c'est celle de la raison suprême, qui est aussi la suprême autorité de tous. Un système tout philosophique, où le principe est le même, le rôle de Dieu, mais où il n'est plus question de pontificat — la souveraineté du peuple et celle de la raison ayant pris la place du pape en religion et en politique — est ainsi substitué à un système tout théologique où tout aboutissait à l'Église.

Nous laisserons ici de côté la question politique, qui est le côté faible de cette doctrine, quoiqu'elle soit entée sur l'Evangile, traduit d'une manière libre il est vrai, comme le voulait le principe de liberté, mais réellement consulté dans sa lettre. Tout en rappelant que Lamennais sut défendre la famille et la propriété au nom de l'unité du pouvoir, nécessaire à la société, nous n'examinerons que la partie philosophique de sa nouvelle doctrine. Son principal caractère, c'est son indépendance de toute autre et de toute autorité. Lamennais, en se détachant de l'école théologique, ne s'est rattaché à aucune autre ; il n'a contracté d'alliance ni avec la *philosophie positive*, qu'il ne nomme pas, ni avec l'école psychologique, qu'il maltraite. Il a pourtant de commun avec elle

1° le point de vue fondamental, celui que la philosophie, contemporaine de l'homme, n'est que l'exercice même de sa raison, 2° la méthode, qu'il définit «L'activité de l'esprit humain appliqué au développement de la connaissance, à l'observation des phénomènes et à la recherche des causes par lesquelles ils peuvent être conçus, » 3° les tendances spiritualistes, la science étendue et l'éclectisme.

En effet, l'*Esquisse d'une philosophie,* qui fut annoncée avec quelque ambition, n'est en dernière analyse qu'un éclectisme à son tour. Différent, sans doute, de celui des « psychologues » et décoré avec un talent aussi merveilleux qu'austère, avec une éloquence puissante encore au nom d'habitudes et de croyances modifiées, il est plein partout de ce qu'on a ailleurs aussi, malgré son incontestable originalité. Il en diffère en ceci. Au lieu de prendre son point de départ dans le moi ou le fini, il le prend dans l'Etre absolu. Mais il s'en rapproche en consacrant trois forts volumes à l'étude de l'homme et un seul à celle de Dieu et de l'univers. Cela établi, laissons les comparaisons et suivons la nouvelle philosophie dans ce qu'elle présente de spécial ou de spécieux. « Les philosophes, dit-elle, ont placé leur point de départ les uns uniquement en Dieu, d'autres dans l'univers, d'autres dans l'homme. Les premiers sont inévitablement conduits au panthéisme, les seconds au scepticisme. Pour ce qui est des derniers, leur doctrine, insensée dans sa base, les force à nier Dieu et l'univers dont la raison n'est pas dans ce moi où ils demeurent confinés, et leur philosophie se résume en une sorte de panthéisme humain. Une philosophie qui ne soit pas frappée d'impuissance dès son origine doit embrasser à la fois l'infini et le fini dans sa donnée primordiale, et les poser tous deux simultanément, puisqu'on ne saurait les déduire l'un de l'autre et qu'ils en sont également le sujet nécessaire. Le problème à résoudre, l'union du fini

et de l'infini, doit trouver sa solution dans la notion même de l'Etre absolu. Cet Etre est donc l'objet premier de la philosophie, et tout système qui ne part pas de lui, qui ne procède pas tout entier de la notion qu'il s'est faite de lui, ou qui s'en fait une notion fausse, est vicié dans sa source. L'existence de Dieu et celle de l'univers sont des faits primitifs, indémontrables, que suppose toute pensée ; les nier, c'est se nier soi-même. Le but de la philosophie n'est pas de les prouver, mais de les concevoir dans les limites possibles ; car une conception absolue dans un être fini serait une contradiction. La liaison qui règne entre les trois est si intime que la conception de l'un est celle des deux autres ; mais l'Etre des êtres est naturellement celui des trois qu'il faut concevoir d'abord.

Là substance une et infinie ne saurait se concevoir qu'avec trois propriétés essentielles, qui ne peuvent se concevoir elles-mêmes que sous la notion de *Personne*. Le dogme de la trinité, résultat du développement progressif de la raison humaine, est le plus haut degré de la science de Dieu et en restera la base inébranlable quels que soient ses progrès ultérieurs. Seulement, au lieu de s'occuper des relations mutuelles des trois personnes, il convenait enfin d'en étudier les propriétés essentielles, pour que la notion de *personne* ne se réduisît pas à une pure abstraction. C'est là ce qu'est venue faire l'*Esquisse*.

L'Etre a trois propriétés essentielles, la puissance, l'intelligence et l'amour.

La puissance est celle qu'on est forcé de concevoir comme principe des deux autres. En se réalisant comme Etre, elle réalise nécessairement la forme essentielle à son Etre, elle réalise son intelligence. Que si l'on conçoit cette cause première sous l'idée de personne, l'acte par lequel elle réalise ce qui, distinct d'elle, est égal à elle, se conçoit sous l'idée de génération. La puissance est donc *père*, l'intelligence *fils*. Mais entre la puissance qui réalise l'être

et l'intelligence qui en détermine la forme, entre le Père et le Fils, il existe une union nécessaire, infinie, sans quoi Dieu ne serait pas un. L'amour qui accomplit cette union, procède comme Personne des deux, et il est leur souffle commun, leur vie, l'Esprit, *id quod spiratur.*

On le voit, ce système est pour le fond le catéchisme; et cette remarque n'est pas de condamnation; il n'est pas de métaphysicien qui en sache plus que le catéchiste le plus humble. Pour la forme, c'est un peu l'idée d'Abélard, un peu celle de tel scolastique ou tel docteur, soit Malebranche, soit tel autre. Et Lamennais a raison d'ajouter : « L'Etre sans bornes ne peut être embrassé que par sa propre intelligence, seule égale à lui, puisqu'elle est lui-même. »

Passant de la théologie à la cosmologie, le philosophe établit d'abord, que ce qui est n'est que la manifestation des trois propriétés essentielles de Dieu; ensuite, que l'Etre n'ayant que ces trois propriétés, tous les phénomènes de l'Univers résultent de la combinaison de ces propriétés existant sous différents modes ou à différents degrés de limitation dans les divers ordres d'êtres; enfin que l'Etre infini renfermant dans son unité absolue toutes les modifications possibles de l'être, tout être participe nécessairement à ses propriétés essentielles à quelque degré, sous tel mode ou tel autre : il est force, intelligence et amour.

Bien établir la théologie, cela était d'autant plus important, dit l'auteur, que la science de l'Univers dépend de celle de l'Etre absolu.

En effet, les lois du fini et de l'infini, qui ne peuvent être que les lois de l'Etre un par son essence, sont radicalement identiques, dit-il, par forme de simple affirmation, sans doute parce que le contraire serait absurde.

Quant à l'homme, « ses actes ne sont pas l'expression de ses lois. C'est ce qu'on ne saurait comprendre sans la so-

lution de la grande question du mal. » Et le philosophe discutant les solutions les plus connues, en admet la plus plausible, celle qu'un parfait, autre que l'infini, était impossible. Le Bien est d'ailleurs la mission de l'homme. Son action sur le monde extérieur a pour terme l'*Utile*. Cherchant à reproduire dans ses œuvres l'idéal de la création, elle a pour terme le *Beau*. S'exerçant sur les pures idées, afin de parvenir à la conception des choses, elle a pour terme le *Vrai*.

On le voit, cette philosophie profondément vraie en son point de départ, toujours haute dans sa pensée, tour à tour ingénieuse et profonde, constamment présentée d'une manière sévère et brillante à la fois, suivie et conséquente avec elle-même d'un bout à l'autre, pleine de vues honnêtes et pures, n'a toutefois de vraiment original qu'une de ces conceptions du dogme de la trinité qui se succèdent depuis tant de siècles sans qu'aucune d'elles satisfasse celui même qui l'enfante. Celle de Lamennais, rendue avec plus de soin que beaucoup d'autres, a déjà le sort de celles qui l'avaient précédée. On l'a taxée de panthéiste, malgré toute la peine qu'en a pris l'auteur pour maintenir la notion de *personne*. Plus une philosophie ira au fond de la chose, plus il sera facile, en forçant quelques-unes de ses expressions, de l'accuser d'un peu de panthéisme. Le dogme de la trinité ne s'explique pas plus que l'existence de Dieu ne se démontre. Si celle-ci est dans la raison, celui-là est dans la révélation. On ne cessera toutefois ni d'expliquer l'un ni de démontrer l'autre.

Le fait est que la conception trinitaire de Lamennais est essentiellement, sinon chrétienne, — n'est chrétienne que celle qui garde les termes de S. Jean — du moins religieuse en ce sens, qu'elle prend son point de départ et sa fin en Dieu. La preuve qu'elle n'est pas celle de la théologie reçue, c'est qu'elle n'emploie le mot de personne que par voie de condescendance.

La philosophie n'étant pour Lamennais que la recherche des causes par lesquelles les phénomènes peuvent être conçus; et ces causes, secondaires et contingentes, se résumant dans une cause nécessaire, absolue, toujours présente à l'entendement, sans quoi il n'aurait pas même l'idée de la cause, sa doctrine était au fond assez religieuse encore. Et, à ce titre, elle était plus acceptable que d'autres, même pour le parti que son auteur avait quitté.

Si l'on n'en voulut pas, ce ne fut donc pas à cause d'elle, ce fut à cause de lui. Le fait est qu'elle trouva peu de sympathies. L'Allemagne, à qui elle fut offerte comme à la France, paraissant à Leipzig en allemand en même temps qu'à Paris en français, l'a ignorée comme l'Angleterre. Le Midi, si nous en jugeons par Galuppi, professeur à l'université de Naples, préféra soit cet enseignement de Kant dont Lamennais ne paraît jamais avoir pris une connaissance sérieuse; soit, si nous en jugeons par Silvio Pellico, Jacques Balmès et Donoso-Cortès, cette philosophie essentiellement théologique que l'illustre auteur du livre *De l'Indifférence* quitta avec tant d'éclat, sans jamais daigner se rétracter.

Galuppi, né en 1770, mort naguère, professeur de logique et de métaphysique à l'Université de Naples, versé dans la théologie comme dans les mathématiques, auteur d'ouvrages distingués, avoue franchement sa reconnaissance pour Kant, tout en déclinant son scepticisme. « Je vis, dit-il, qu'en fondant les connaissances sur l'*ordre à priori* ou transcendental, on arrive nécessairement au scepticisme; je reconnus que la doctrine écossaise est la mère légitime du criticisme et par conséquent celle du scepticisme, qui en est la conséquence. Un philosophe sceptique, me dis-je, est une absurdité; la philosophie est essentiellement dogmatique, et elle doit contenir des vérités absolues... N'y aurait-il pas une route entre le rationalisme et l'empirisme? L'expérience me donne le condi-

tionnel ; le conditionnel est de sa nature relatif ; je peux en conséquence, sans sortir de l'identité, trouver l'autre terme, qui est l'inconditionnel, l'absolu. L'esprit ne peut pas ne pas remonter du fini à l'infini... Et ce n'est pas en vertu des *jugements synthétiques à priori* de Kant, ni de la faculté *d'inspiration* de Reid qu'il agit : c'est en vertu de l'intuition médiate du raisonnement appuyé sur le principe d'identité : A = A. Suivant le criticisme, l'expérience est composée d'éléments subjectifs et d'éléments objectifs. J'ai distingué deux espèces d'expérience : la *primitive*, composée d'éléments objectifs seulement, et la *comparée*, composée d'éléments objectifs et subjectifs. Telle est la conclusion, la conciliation ou la route entre le rationalisme et l'empirisme à laquelle je suis arrivé. La véracité de la conscience admise, celle de tous nos autres moyens de connaître suit nécessairement. La conscience est la base de toute la science humaine. »

Ce système, le contre-pied de celui de Lamennais, qui ne veut pas de l'étude du moi confiné dans le moi et qui fonde la certitude sur l'autorité du témoignage, Galuppi, tout éclectique qu'il est, l'opposa lui-même à l'école éclectique. Il voudrait amener cette école à déduire avec lui de la conscience les deux notions de *substance* et de *cause*, qui sont naturellement pour elle des idées immédiates, primitives, nécessaires, en un mot, des idées non pas données par la raison, mais à la raison et inhérentes à sa substance même. Galuppi, le plus modéré des philosophes, avoue d'ailleurs noblement qu'il s'est trompé dans sa « Philosophie de la volonté » quand il a reproché à cette école l'unité de la substance, ce malheureux principe qui a fait tant de mal aux deux principaux disciples de Descartes. Dans son zèle plus religieux que philosophique, il avait accusé le chef même de l'école de panthéisme et de fatalisme. Dans sa bonne foi, il rétracte noblement cette accusation, où il y avait *un peu de préci-*

pitation [Saggio filosofico sulla critica della conoscenza. Napoli, 1819-32, 6 vol. — Elementi di filosofia, 1821, 5 vol. in-12; 1838, 6 vol. in-12. — Introduzione allo studio della filosofia per uso dei fanciulli, 1832. Lezioni di logica e di metafisica, 2 vol. 1832 - 33. — Lettere sulle vicende della filosofia relativemento ai principj delle conoscenze umane, da Cartesio sino a Kant, 1827 et 1838. — Filosofia della volontà, 5 vol., 1832 et années suiv.— Mémoire sur le système de Fichte, dans les Mém. de l'Acad. des Scienc. mor.].

Silvio Pellico [né en 1789, mort naguère], que son âme si pieuse et si pure appelait au rang d'un moraliste éminent, et en qui nous ne considérons ni le poëte ni l'athlète révolutionnaire, appartient également à l'école théologique par toutes ses tendances. Il subordonne toute notion éthique, non-seulement à celles de l'Evangile, mais à celles de la théologie, qu'il n'en distingue même pas. Toute morale qui prétend à l'indépendance, tout ce que la science spéculative a professé sous les noms de morale naturelle, de morale rationnelle ou philosophique, est à ses yeux un enchaînement d'aberrations, que, dans la vivacité de son style, il qualifie tour à tour d'insensées et de coupables [V. notre Morale philosophique et évangélique: Introduction].

L'enseignement de Gioberti [né en 1789, mort naguère] offre à l'histoire de la philosophie un intérêt plus considérable que les pages poétiques de Pellico, quelquefois troublées par la déclamation antiphilosophique. Gioberti n'était ni un penseur profond ni un écrivain méthodique. Mais doué de facultés étendues, il embrassait un vaste ensemble d'études, puisait à des sources diverses, ne reculait devant aucune conséquence à tirer d'un principe admis, et finissait, en prêtre sentant les convenances, par se mettre en apparence d'accord avec la théologie de l'Eglise. Mais c'était après s'être promené dans le dé-

dale d'une érudition assez indigeste à travers les opinions de tous les âges et de tous les pays. Son immense besoin d'expansion ne s'est pas borné à la spéculation, témoin son ouvrage, Le jésuitisme moderne; il s'est préoccupé des théories politiques et des révolutions sociales de son siècle, s'exposant comme tant d'autres à la chance de ne pouvoir satisfaire ni des exigences extrêmes ni des nécessités précises.

La doctrine de Balmès, essentiellement théologique, tient essentiellement aussi à la région spéculative. Toutefois, en sa qualité de prêtre, Balmès a tant de prédilections pour la polémique, à laquelle il a consacré plusieurs de ses ouvrages, que ceux-là même qui ont pour objet les diverses branches de la philosophie, en sont atteints d'une manière sensible [V. Philosophie fondamentale, traduction française, par M. Manec, 3 vol. et Lehrbuch der Elemente der Philosophie, aus dem Spanisch. übers. von Fr. Lorinser, Ratisb. 1853].

A cette spéculation très théologique appartenait aussi le célèbre compatriote de Balmès, Donoso-Cortès, qui est mort trop jeune et récemment, et qui ajoutait à ces tendances une politique plus inspirée par la théocratie qu'il ne convenait au représentant diplomatique de l'Espagne moderne, mais respectable comme expression d'une pensée haute et pure.

L'Eglise grecque, qui semblait morte pour la philosophie depuis plus d'un siècle, s'est associée à son tour, mais pour un instant seulement, au mouvement de l'école théologique, et c'est un de ses enfants indirects plutôt que l'Eglise elle-même qui lui a donné cette preuve de sympathie. En effet, la voix d'Alexandre Stourza, qui s'est fait entendre il y a quelque temps déjà, est demeurée isolée, si pures que fussent ses pensées religieuse et politique. La philosophie chrétienne, née dans Athènes d'un discours prononcé par S. Paul sur l'argument cosmologique,

à la suite d'une rencontre avec les stoïciens et les épicuriens, est professée de nouveau aux écoles grecques d'Athènes, à celle d'Ithaque et à celle de Charkow. Il faut espérer qu'il en sortira tôt ou tard quelque Georges de Trébisonde ou quelque Gémisthe Pléthon, si ce n'est quelque Origène ou quelque S. Jean de Damas. Si la protection exclusive d'un seul peuple n'a pu assurer la Renaissance de la Grèce, celle de l'Occident réuni tout entier, qui a dû la sienne à la Grèce, sera plus heureuse dans son œuvre de foi, de civilisation et d'humanité.

CONCLUSION.

Ce qu'on est heureux de constater en traçant les dernières lignes d'un ouvrage tel que le nôtre, c'est qu'au fond, si imparfaites que soient encore les solutions de la science, et si nombreux ses problèmes, toutefois ses conquêtes sont plus grandes et l'accord des esprits sur les questions capitales, malgré la diversité de ses systèmes, plus général qu'on ne pense communément. Le scepticisme est une exception. Le sensualisme s'est évanoui. Tout le monde aime le criticisme, pour le traverser, mais personne ne s'y attache. Les grandes vérités, ces rayons providentiellement abaissés de l'Intelligence infinie dans les intelligences finies, sont l'aspiration comme le bien et le droit de tous. Un philosophe éminent a dit à un autre plus éminent : « Que l'entendement déploie son activité selon les formes que vous avez découvertes, je le veux bien. Mais cela ne réduit pas la science à une connaissance purement subjective. La conscience sensible est une conception réelle et adéquate du monde sensible, une perception dans le sens le plus vrai. »

« De même la raison est une perception immédiate et vraie des idées éternelles. »

Ces mots de Jacobi à Kant sont le cri de la conscience humaine. Mal formulé dans les *Idées innées* de Descartes et de Leibniz, dans la Vision en Dieu de Malebranche, rien ne peut ni étouffer ni démentir ce cri.

On a souvent dit du mal de la philosophie et surtout de la métaphysique, qui en est comme le cœur. Et il faut en convenir, comme toutes les autres grandeurs, elle a trop facilité la médisance. On a dit qu'elle n'a fait tant de chemin que pour se voir convaincue de la stérilité de ses

recherches. Condillac lui-même n'a-t-il pas écrit : « On me demandera peut-être pourquoi je n'ai pas mentionné la métaphysique ? C'est que je ne sais pas ce qu'on entend par là. » Mais grâce à Dieu, personne n'en est plus à Condillac, ni à s'applaudir des infortunes de la raison plus que de ses triomphes. Des philosophes éminents ont voulu réduire la métaphysique à la psychologie, à l'idéologie. Nous n'en sommes plus là non plus. Une théologie véritable, un Dieu personnel réfléchi dans un monde spirituel et dans un monde matériel, l'un et l'autre soumis à la même loi et concourant à la même fin; le tout étudié, admis, imité avec une sainte et pure foi au progrès indéfini : tel est aujourd'hui le programme obligé de toute philosophie enseignée dans le monde chrétien.

En effet, nul ne peut faire abstraction du plus riche, du plus profond, du plus puissant élément de civilisation qui règne dans l'humanité avancée, de la foi, de la pensée divine, qui a fourni, modifié ou transformé tous les autres. Et de nos jours, toute philosophie qui se place en dehors de cet élément, qu'elle se nomme positive ou négative[1], se place par là même en dehors du monde civilisé.

Le secret de l'ascendant impérissable d'Origène, de S. Augustin, de S. Thomas d'Aquin, de Descartes et de Leibniz, est là.

En attendant l'accord absolu de la pensée humaine avec la pensée divine, la vraie philosophie est l'aspiration à cet accord.

[1] On professe aujourd'hui deux doctrines appelées *philosophie positive*, l'une à Paris, l'autre à Berlin ; je désavoue toute allusion à l'une ou l'autre. Le sens où je prends ce terme est général.

FIN.

ERRATA.

Page 127. Dans l'intitulé, effacez le mot *Arabes*.
Page 222. Effacez dans l'intitulé les mots VAN HELMONT.
Page 353. Mettez après les mots *de Kant à nos jours* l'intitulé : LE CRITICISME. — KANT.

TABLE ALPHABÉTIQUE.

A

B

* Les lettres *ss* qui suivent la page où il est principalement question d'un auteur, signifient *et suivantes.*

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

X

Z

